Podstawy metodologiczne historii mówionej i ich zastosowanie w badaniach nad czeskimi wspólnotami ewangelickimi w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej'

Gabriela KREJCOVÁ ZAVADILOVÁ

PDF

INTERNET ARCHIVE

TŁUMACZENIE

oryginału z jęz. czeskiego

Podstawy metodologiczne historii mówionej i ich zastosowanie w badaniach nad czeskimi wspólnotami ewangelickimi w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej[1]

Gabriela KREJCOVÁ ZAVADILOVÁ

Streszczenie: W pracy omówiono czeskie wspólnoty ewangelickie (reformowane) w Europie Wschodniej i Południowej. wschodnia Europa, która powstała w XIX wieku i na początku XX wieku z przyczyn ekonomicznych i społecznych. Założyciele tych społeczności albo opuścili terytorium Czech i Moraw na peryferie monarchii habsburskiej (zaczęli pojawiać się za granicą dopiero po powstaniu Czechosłowacji), albo opuścili osady wygnańców z Góry Białej na terenie dzisiejszej Polski i założyli nowe wsie w procesie tzw. migracji wtórnej. Społeczności te funkcjonują do dziś, a język czeski jest nadal powszechnie używaną formą komunikacji. Celem tej pracy jest uchwycenie narracji ostatnich członków tych społeczności na temat historii poszczególnych społeczności i wspólnych motywów ich narracji w obrębie społeczności. Zidentyfikowano również czynniki, które pomagają zachować tożsamość tych społeczności. Metoda historii mówionej i metoda biograficzna to główne podejścia stosowane w badaniach, a narracje końcowe są analizowane i porównywane. Następnie brane są pod uwagę koncepcje pamięci zbiorowej.

Słowa kluczowe: ekspatriaci, historia ustna, pamięć zbiorowa, historia kościelna, Kościół Ewangelicki

Ewangelicy wyznania augsburskiego i helweckiego oficjalnie osiedlili się na ziemiach czeskich po wydaniu patentu tolerancyjnego w 1781 r. Jednak do 1848 r. byli tylko tolerowani, ich życie toczyło się w ramach zamkniętych wspólnot ewangelickich i zgodnie z ograniczeniami tolerancyjnymi. Po 1848 r. większość niedogodności zniknęła i ewangelicy mogli również uczestniczyć w migracji ludności. W drugiej połowie XIX w. i

[1] Badanie opiera się na rozprawie doktorskiej autora Pamięć zbiorowa czeskich ewangelików za granicą, czyli „Przywieźli Biblię ze sobą...", która została obroniona na Uniwersytecie w Pardubicach w 2019 r. Praca ta opiera się również na wcześniej opublikowanym badaniu Czeskie kościoły ewangelickie w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej, czyli „Przywieźli Biblię ze sobą...", Theatrum historiae 28, 2021, s. 79-123.

Na początku XX wieku miała miejsce tzw. migracja ekonomiczna, głównie do Stanów Zjednoczonych Ameryki, na Węgry lub do peryferyjnych części monarchii habsburskiej.

W tym czasie czeskie kongregacje ewangelickie powstały również w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej. Ich działalność trwa do dziś, ale prawie wszystkie z nich są obecnie u kresu swojego istnienia lub ich czeskojęzyczny charakter zanika. Pochodzenie kongregacji można podzielić na dwie grupy, według ich założycieli. Pierwszą grupę reprezentują wspólnoty ewangelickie powstałe w ramach migracji zarobkowej w XIX wieku, których założyciele przybyli z Czech i Moraw i założyli osady na peryferiach monarchii habsburskiej. Wspólnoty te znalazły się za granicą dopiero po powstaniu Czechosłowacji (Peregu Mare w Rumunii, Veliko Srediště w Serbii, Bjeliševac w Chorwacji). Drugą grupę stanowią osady, które również powstały z przyczyn ekonomicznych w XIX i na początku XX wieku, ale ich założyciele byli potomkami wygnańców po Białej Górze, którzy opuścili pierwotne osady wygnańcze ze względu na rosnącą populację i potrzebę nowych źródeł utrzymania. Osady te powstały w wyniku tzw. migracji wtórnej (Zelów i Kleszczów w Polsce, Bohemka i Veselynivka na Ukrainie).

Najstarsze czeskie wspólnoty ewangelickie poza naszym terytorium (dziś i w czasie ich powstania) to osady wygnańców pobiałogórskich na terenie dzisiejszej Polski i Niemiec. Kolonie czeskobraterskie powstały głównie w XVII i XVIII wieku, a osady zakładane przez ich potomków, będące wynikiem wtórnej migracji, powstały później. Osady wygnańców pobiałogórskich powstały z przyczyn religijnych lub politycznych i istnieją do dziś. Nie mają już czeskiego charakteru, ale wspólnoty ewangelickie nadal istnieją w niektórych miejscach (np. Český Rixdorf, który jest obecnie częścią Berlina).

Niniejsza praca dotyczy czeskich wspólnot ewangelickich w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej, założonych w XIX i na początku XX wieku z przyczyn ekonomicznych i społecznych. Wspólnoty te są nadal aktywne, mówią po czesku i wyznają wiarę reformowaną. Celem pracy jest uchwycenie narracji (ostatnich) członków tych wspólnot o przeszłości poszczególnych wspólnot i uchwycenie wspólnych motywów w ich narracjach we wszystkich wspólnotach. Nie chodzi o uchwycenie samych faktów, ale o zmapowanie tego, co i jak jest pamiętane w danych miejscach. Praca jest wykonywana głównie metodą historii mówionej i metodą biograficzną, powstałe narracje są analizowane i porównywane. Ponadto brane są pod uwagę koncepcje pamięci zbiorowej i miejsc pamięci.

Literatura i źródła

Wśród najważniejszych współczesnych badaczy zajmujących się historią kościołów ewangelickich w ogóle są Eva Melmuková, Zdeněk R. Nešpor i Sixtus Bolom-Kotari. Prace Edity Štěříkovej, Michala Pavláska i Alexandra Drbala bezpośrednio dotyczą czeskich wspólnot ewangelickich za granicą. W okresie Pierwszej Republiki Vladimír Míčan i Jan Auerhan pisali o wspólnotach ewangelickich w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej.4 Na łamach czasopisma Czeskie Kościoły Ewangelickie (dalej ČCE) Český bratr również poruszano ten temat.

W tej pracy ważną rolę odgrywa metoda historii mówionej. Miroslav Vaněk i Pavel Mücke od dawna pracują z tą metodą i jej stopniowym rozwojem. Etnolog Jana Nosková również opisała znaczące doświadczenia z tą metodą.5 W dziedzinie badań nad pamięcią wykorzystano koncepcję Jana Assmanna i Pierre'a Nory. Zbiór opublikowany przez Nicolasa Maslowskiego znacząco przyczynił się do wysokiego poziomu w tej dziedzinie. Ze środowiska czeskiego wykorzystano prace Miloša Havelki, Doubravki Olšákovej, Miloša Řezníka i Radmili Švaříčkovej-Slabákovej.8

---

2 Przede wszystkim drugie wydania jej podstawowych prac: Eva MELMUKOVÁ, Patent called toleranční, Neratovice 2013; TÁŽ, Evangelicals in the early era of tolerance in Bohemia and Moravia, Neratovice 2017. Przydatną pracą jest na przykład Zdeněk R. NEŠPOR, Modernization of the Czech Evangelical Environment: The Case of Free Churches, Czech Historical Journal (dalej ČČH) 110, 2012, nr 1, s. 20-51. Najnowsza praca Sykstusa BOLOM-KOTARI, Freedom of Conscience: Superintendent Michael Blažek and the Protestant Society of the Late Enlightenment, Praga 2016. Pracę na temat niemieckich ewangelików w regionie przygranicznym przygotowali Kristina Kaiserová i Václav Zeman. Sytuację ewangelików na Ziemi Cieszyńskiej przedstawiła Veronika Tomášová. Ze starszych autorów nadal korzysta się z dzieł Františka Bednáře i Jana Toula.

3 Na przykład Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, Zelów: Czeska społeczność emigracyjna w Polsce, Praga 2010. Najnowsza praca: Michal PAVLÁSEK, Niewygodne wspomnienia i echa ciszy: Problematyczne implikacje reemigracji Czechów z Jugosławii i wydalenia Niemców z Czechosłowacji, Slovak etnography 70, 2022, nr 1, s. 69-90. Alexandr Drbal, badacz amator i członek tej społeczności ekspatriantów, mieszkający w Czechach od dłuższego czasu.

4 Vladimír Míčan, kaznodzieja Czeskiego Kościoła Ewangelickiego, który odwiedził zgromadzenia emigrantów i opublikował kilka krótkich traktatów na ich temat. Na przykład Vladimír MÍČAN, For Bread Every Day: An Evangelical Visit to Czechoslovak Evangelical Settlements in Romania, Brno 1931. Jan Auerhan, dyrektor byłego ČÚZ. Na przykład Jan AUERHAN, Czechosłowacy w Jugosławii, w Rumunii, na Węgrzech i w Bułgarii, Praga 1921.

5 Jana NOSKOVÁ, Metoda biograficzna i metoda historii mówionej. Na przykładzie badań nad życiem codziennym w socjalizmie, Brno 2014.

6 stycznia ASSMANN, Kultura i pamięć: pismo, pamięć i tożsamość polityczna w zaawansowanych kulturach starożytnych, Praga 2001; Pierre NORA, Lieux de memoire, Paryż 1984.

7 Nicolas MASLOWSKI i in. (red.), Pamięć zbiorowa: w stronę zagadnień teoretycznych, Praga 2014.

8 Np. Miloš HAVELKA, Wiedza – pamięć – tożsamość i pewne bardziej ogólne rozważania, Historia – teoria – krytyka, 2007, nr 2, s. 260–261; Radmila SLABÁKOVÁ, Mit szlachty w naszym kraju i w nas: pamięć i szlachta XX wieku, Praga 2012, s. 31; Doubravka OLŠÁKOVÁ, Czeskie miejsca pamięci między dziedzictwem a tradycją, Historia – teoria – krytyka, 2012, nr 2, s. 264; Miloš ŘEZNÍK, Regionalność – pamięć – tożsamość: rozważania wprowadzające, w: Katja Rosenbaum – Miloš Řezník – Joseph Stübner (red.), Regionalne miejsca pamięci: Czechy i środkowe Niemcy w kontekście europejskim, Lipsk 2013.

Spośród literatury zagranicznej szczególnie wykorzystano literaturę niemiecką. Jest ona szczególnie bogata w podejmowanie kwestii migracji i integracji, ponieważ regiony niemieckie mają wieloletnie doświadczenie z migracją, a ich historiografia systematycznie zajmuje się tym zjawiskiem. Jednak wiele inspirujących prac zostało również napisanych na temat pamięci zbiorowej i upamiętnienia w środowisku niemieckojęzycznym. 10

W badaniu przeszłości czeskich wspólnot ewangelickich niezbędne są materiały źródłowe. Kompleksowe dowody na ich temat oferuje fundusz Czechosłowackiego Instytutu Spraw Zagranicznych (dalej ČÚZ), który jest przechowywany w Narodowym Archiwum Republiki Czeskiej w Pradze (dalej NA). Częściowe informacje można również uzyskać w Centralnym Archiwum Czechosłowackiego Kościoła (dalej ÚA Czechosłowackiego Kościoła), gdzie można znaleźć sprawozdania z wizyt kościelnych rodaków od czechosłowackich kaznodziejów i nauczycieli. Cenne materiały są przechowywane w archiwach kongregacyjnych nowo powstałych kongregacji kościelnych za granicą, ale nie zostały zachowane w każdej wspólnocie. Brak archiwów kongregacyjnych można w niektórych przypadkach zastąpić oficjalnymi dokumentami pisemnymi administracji kościelnej.[11] Materiały z lokalnych archiwów państwowych w krajach, w których znajdują się nowo powstałe czeskie kongregacje, z pewnością dostarczyłyby interesujących informacji. Istnieje jednak tutaj bariera językowa. Praca opiera się przede wszystkim na relacjach biograficznych narratorów z poszczególnych wspólnot kościelnych, do których zwrócono się o pomoc. 12

---

9 Oryginalne badanie Martina Schulze Wessela, Wiek XIX jako „Drugi Konfesjonał" Age"?: Tezy o historii religijnej ziem czeskich z perspektywy europejskiej, Journal of East Central European Research 50, 2001, rozdz. 4, s. 514-530. Na temat migracji patrz Andreas Oskar KEMPF, Biographies in Motion: Transnational Migration Cycles from Rural Areas from Eastern to Western Europe, Wiesbaden 2013; Nowe badania nad migracją Czech w Horním Rakousku: Martin BRAUER - Rita GARSTENAUER - Niklas PERZI - Michael RESCH, From Moravia to Hürm: Czech Migration and Remigration in the Hürm Region between 1890 and 1930, Hürm 2017. Na temat Czechów i Vidni patrz Vera MAYER, Czechs in Vienna: Old and New Migration on Example of Czech associational activities, w: Peter Heumos (red.), Homeland and Exile: Emigration and Return Migration, Wypędzenie i integracja w historii Czechosłowacji, Monachium 2001, s. 59-72. Omówiono problem migracji i integracji. Andreas WIEDEMANN, O problemie migracji i integracji w regionach przygranicznych ziem czeskich po drugiej wojnie światowej, Bohemia 50, 2010, t. 1, s. 3-22.

10 Np. K. ROSENBAUM – M. ŘEZNÍK – J. STÜBNER (red.), Regionale Erinnerungsorte.

11 W Serbii i Rumunii istniejące czeskie kongregacje ewangelickie są częścią węgierskich mniejszościowych kongregacji ewangelickich, dlatego są zazwyczaj administrowane przez administrację kościelną z Węgier. Węgierscy kaznodzieje nie dbali o nie zbytnio, ale dzięki tej oficjalnej administracji istnieją źródła o czeskich kongregacjach w węgierskim archiwum kościelnym dla obszaru pre-press w Debreczynie (Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára). Pod administracją węgierskiej kongregacji w Jam Mare, dane o czeskich kongregacjach ewangelickich w Pereg Mare, Klopotín i Veliki Središte z końca XIX wieku i pierwszej połowy XX wieku pojawiają się w dokumentach tego węgierskiego archiwum.

12 Imiona narratorów zostały częściowo zanonimizowane, mianowicie w formie nazwiska narratora (w języku czeskim) i roku urodzenia, aby było jasne, do którego pokolenia należy narrator. Chociaż rozmówcy mówią po czesku, ich język jest już znacząco pod wpływem języka ojczystego. Niniejsze badanie nie zostało przeprowadzone w celu badań językowych, dlatego też wypowiedzi narratorów zostały dostosowane do obecnej formy języka dla większej przejrzystości. Tylko te wyrażenia, które są charakterystyczne dla

Historia ustna kontra metoda biograficzna

Historia ustna to zbiór technik, dzięki którym badacz zdobywa nową wiedzę poprzez ustną komunikację osoby (narratora, świadka), która uczestniczyła w danym wydarzeniu lub okresie. Jest to jakościowa metoda zajmująca się komunikacją jednostki, gdzie głównym celem badania nie jest osiągnięcie ilościowych uogólniających wyników.13 Oprócz dziedziny historii, metoda ta jest szeroko stosowana wśród etnologów i folklorystów.

Pozytywizm XIX wieku uważał wszelkie źródła o charakterze osobistym za zbyt subiektywne. Informacje uzyskane ze słowa mówionego nie wzbudzały wystarczającego zaufania, aby stworzyć obiektywne dzieło historyczne. Historiografia zatem skupiała się na materiale pisanym o charakterze mężów stanu i dyplomacji. Dopiero w XX wieku, pełnym znaczących wydarzeń i zmian historycznych, uwaga zwróciła się ku osobiście przeżywanej przeszłości. Współczesną historię zaczęto postrzegać jako historię świadków.

W środowisku czeskim praca z historią mówioną rozpoczęła się w latach 60. XX wieku. Tak zwana praca ze świadkami była częścią pracy nad edukacją polityczną, którą w tamtym czasie wspierał reżim. Wybór świadków i tematów był ograniczony, ale metodologicznie praca w tamtym czasie zbliżała się już do metod historii mówionej.

Stosując tę metodę, historyk może uzyskać dwie formy źródła: wywiad i historię życia (narrację biograficzną). Wywiad jest zazwyczaj związany ze szczególnym wydarzeniem historycznym. Osoba przeprowadzająca wywiad ma przygotowane konkretne pytania na dany temat, częściej włącza się do rozmowy i pyta o szczegóły. Historia życia jest bliska metodzie biograficznej (patrz poniżej) i jest uzyskiwana podczas dwóch lub więcej spotkań, a także może być prowadzona na dwa sposoby, chronologicznie lub strukturalnie. 14

Wywiady przeprowadzane są w kilku etapach. 15 Po wywiadzie osoba przeprowadzająca wywiad powinna nagrać wywiad i opisać szczegóły jego treści. Następnie należy sporządzić transkrypt wywiadu, który nie tylko zapewni dobry feedback dla osoby przeprowadzającej wywiad, ale także sprawi, że wywiad będzie przydatny dla innych badaczy. Edycja transkryptu jest możliwa w ramach

---

dla czeskich emigrantów, których tłumaczenie na język współczesny utraciłoby ten charakter. Wyrażenia te są wyjaśnione w notatce, jeśli to konieczne.

13 Miroslav VANĚK – Pavel MÜCKE – Hana PELIKÁNOVÁ, Słuchając głosów pamięci: teoretyczne i praktyczne aspekty historii mówionej, Praga 2007, s. 11, 16.

14 Tamże, s. 75-82.

15 Pierwsza faza to jak największa swoboda narratora, osoba przeprowadzająca wywiad wchodzi w narrację tylko w przypadku radykalnego odchylenia. Druga faza powinna być bardziej konkretna, powinna uzupełniać lub rozszerzać zdobytą wiedzę, wywiad może już bardziej przypominać dialog. Ostatnia faza powoli wynika z poprzedniej. Celem nie jest uzyskanie faktów, ale osobistej pamięci lub opinii narratora na temat danego wydarzenia. Czwarta faza, tzw. faza sporu, również może zostać odłożona na bok. W tym momencie osoba przeprowadzająca wywiad może powrócić do różnych kontrowersyjnych momentów, do miejsc, w których istnieje wyraźna sprzeczność między informacjami. Miroslav VANĚK, Historia mówiona: metodyczne i „techniczne" procedury, Ołomuniec 2003.

edycja transkryptu. Końcową pracą z wywiadem jest analiza i interpretacja uzyskanego materiału (jeśli podstawowym celem badań nie jest wyłącznie jego zebranie).16

Analiza wywiadu może dotyczyć zarówno jego formy, jak i treści. Historycy najczęściej uciekają się do metod, które preferują ocenę treści i pośredniczą w znaczeniu minionych wydarzeń. W przeciwieństwie do innych dziedzin, badania historyczne prowadzą badania mające na celu udzielenie odpowiedzi na pewne pytania, ujawnienie nieznanych powiązań, znalezienie relacji między przeszłością a teraźniejszością, rejestrowanie i ocenianie działań jednostek, proponowanie, stosowanie lub ocenianie teorii w interpretacji, a przede wszystkim przyczynianie się do oceny kultury. 17 Interpretacja dąży do interpretacji znaczenia i uchwycenia znaczeń wywiadów. Podczas wywiadu przeszłość jest interpretowana, ale nie tylko przez narratora, ale także przez osobę przeprowadzającą wywiad, która wraz z narratorem przeprowadza zarówno wywiad, jak i jego interpretację. Badacz, ze swoim oryginalnym podejściem do procesu narracji, nie jest bezstronny. Uzyskane wywiady nie mają jednego poprawnego sposobu interpretacji, ale wyniki interpretacji powstają w zależności od intencji badawczej badacza, w tym jego osobistych wartości. 18

Inną metodą, która jest stosowana w ograniczonym zakresie w prezentowanej pracy, jest metoda biograficzna. Metoda ta pracuje z historią życia jako podstawową jednostką źródłową. Badacze starają się zatem zrozumieć dany świat społeczny wybranych osób. Metodę biograficzną zaczęto stosować w latach 30. XX wieku w antropologii społecznej i kulturowej, a następnie w folklorystyce. Historia najpierw pracowała z biografiami pisanymi ważnych osobistości, a dopiero od lat 60. XX wieku wzrosło zainteresowanie biografiami zwykłych ludzi. Biografia była wykorzystywana w historii w badaniach w ramach historii społecznej i historii życia codziennego. 19

Metoda biograficzna może wydawać się podobna do historii życia w historii mówionej. Carola Lipp próbowała nakreślić różnicę między tymi dwiema metodami, gdy ocenia historię mówioną jako bardziej zorientowaną na dokumentację i zajmującą się pewnymi segmentami życia. Badania biograficzne z drugiej strony charakteryzują się jako badania badające samoświadomość osób udzielających wywiadów, ich zdolność do tworzenia znaczenia z wydarzeń i strukturyzacji wspomnień. 20

Narracje biograficzne przedstawiają skonstruowane historie własnej przeszłości, a zatem pomagają w tworzeniu tożsamości jednostki. Podczas rekonstrukcji własnej biografii tożsamość jednostki zostaje ustalona w czasie, co pozwala na zrozumienie biografii jako „opowiadanej tożsamości". 21 Konstrukcja biograficzna nie przedstawia zamkniętego bytu, ale ulega przekształceniom pod wpływem coraz to nowych doświadczeń. Podczas badań biograficznych możliwe jest uzyskanie danych

16 M. VANĚK – P. MÜCKE – H. PELIKÁNOVÁ, Słuchanie głosów, s. 16 128.

17 Tamże.

18 Miroslav VANĚK, Historia mówiona w badaniach historii współczesnej, Praga 2004, s. 95-159.

19 J. NOSKOVÁ, Metoda biograficzna, s. 9-14.

20 Tamże, s. 18-19.

21 Sandra KREISSLOVÁ, Konstrukcja tożsamości etnicznej i pamięci zbiorowej w narracjach biograficznych Niemców czeskich: na przykładzie wspomnień Niemców z regionu Chomutov, Praga 2013, s. 57.

stosując wywiad narracyjny o charakterze biograficznym, którego celem jest zrozumienie działań aktora i interpretacji świata z jego własnej perspektywy.

Pamięć (zbiorowa) i miejsca pamięci

Pamięć jest przedmiotem badań różnych dyscyplin naukowych i stanowi szeroki obszar interdyscyplinarny. Pozostając w historyczno-socjologicznej perspektywie badawczej, oczywiste jest, że temat ten przeżył swój największy rozkwit na przełomie lat 80. i 90. Od tego czasu jednak nie ma jasnej definicji tego pojęcia, a badania nad ludzką pamięcią utknęły w konceptualnej i przede wszystkim terminologicznej fragmentacji. 22

Główne idee koncepcji badań nad pamięcią sięgają początku XX wieku. Pierwszą tezę na temat koncepcji pamięci wyraził Maurice Halbwachs w latach dwudziestych XX wieku. W tym samym czasie historyk sztuki Aby Warburg również rozwinął podobną ideę pamięci społecznej. Obaj autorzy przyczynili się do tego, że pamięć zaczęto rozumieć od strony kulturowej, czyli jako coś, co zostało ukształtowane przez socjalizację i nawyki, a nie dziedziczne, jak sądzono pod koniec XIX wieku. 23

Kolejną falę zainteresowania koncepcją pamięci wywołał pod koniec lat 80. Jan Assmann. Pracował on wyłącznie z modelem pamięci zbiorowej, który dalej rozwijał. Podzielił ją na komunikacyjną i kulturową. Pamięć komunikacyjna to to, co jednostka nabywa w ciągu swojego życia. Składa się ze wspomnień związanych z niedawną przeszłością. 24 Pamięć kulturowa składa się z tego, co nabywamy z naszego otoczenia (o przeszłości) i z czym tworzymy pewną tożsamość kulturową. Skupia się na pewnych znaczących punktach w przeszłości i wprowadzamy je do subiektywnie tworzonej sieci historycznych powiązań. Ten typ pamięci zawsze miał swoich konkretnych nosicieli, takich jak kapłani, nauczyciele, artyści, ale także szamani itp. 25

Aleida Assmann kontynuowała rozwój koncepcji pamięci kulturowej. Podjęła próbę historycznej konceptualizacji pamięci, próbując opisać jak najwięcej możliwych perspektyw zjawiska pamiętania. Dzieli koncepcję pamięci na dwa pojęcia, mianowicie „ars" i „vis". Ars reprezentuje sztukę/technikę pamięci i jest ustrukturyzowana na podstawie miejsc. Jest to przestrzeń, z której pamięć może być przywoływana w niezmienionej formie. Vis to pamięć, której treść podlega wpływom czasu, następuje jej aktualizacja, selekcja i zapominanie. Pamięć ta zawsze ma grupę nosicieli, która tworzy daną konstrukcję pamięci i łączy jej treść. Jednak oba tryby

22 Lucie STORCHOVÁ i in., Koncepcje i historia: transformacje koncepcji we współczesnej nauce historycznej, Praga 2014, s. 244.

23 R. SLABÁKOVÁ, Mit, s. 23. 31; TÁŽ, O pamięci, historii, świadomości i nieświadomości, Historia - Teoria - Kritika, 2007, nr 2, s. 241.

24 J. ASSMANN, *Kultura*, s. 48–49.

25 Tamże, s. 50-51.

Aleida Assmann uważa, że wspominanie jest częścią uzupełniającą pamięci kulturowej, ponieważ ars może stać się vis, a vis może wpływać na ars. 26

Na początku lat 80. Pierre Nora wniósł znaczący wkład do teorii badań nad pamięcią. Jego koncepcja miejsc pamięci stała się powszechnie stosowana. Według niego miejsca pamięci reprezentują szeroki zakres zjawisk. Są to nie tylko budynki i miejsca, takie jak muzea, archiwa, cmentarze, ale także rzeczy niematerialne, takie jak różne rocznice i uroczystości. Wszystkie miejsca pamięci łączy fakt, że są tworzone z zamiarem upamiętnienia i zachowania przeszłości. Nora postrzega miejsca pamięci jako wynik narracji. Bardziej współczesne badania uzupełniły tę koncepcję o założenie związku miejsc pamięci z tożsamością narodową i poszerzyły grono możliwych współtwórców mitologii narodowej. Tożsamość narodowa zbiorowo definiuje relację do przeszłości i transformacje symbolicznych znaczeń, które niosą pamięć zbiorową.27

Społeczeństwo, które musi budować miejsca pamięci, znajduje się gdzieś pomiędzy „społeczeństwem pamięci" a „społeczeństwem historii". Świadome budowanie miejsc pamięci dowodzi, że spontaniczna pamięć jest tracona w danym społeczeństwie; jest to forma budowania nowych rytuałów i miejsc świętych. Gdyby pamięć była naprawdę przeżywana, społeczeństwo nie projektowałoby jej celowo w sztucznie zbudowanych miejscach. Współczesne wspomnienia powstają z indywidualnych zachowanych momentów historycznych, wokół których kształtuje się współczesna świadomość historyczna, która jest odżywiana przez pamięć i historię. 28

Koncepcja miejsc pamięci była wykorzystywana także w czeskiej historiografii, ale dopiero w latach 90. XX wieku. 29 Do tego czasu środowisko czeskie było silnie zorientowane na narodową historię Czech, a długotrwały wpływ historiografii marksistowskiej dostarczał także innych możliwości badawczych.

Jednak możliwość prowadzenia swobodnych badań nie przyniosła znaczącego postępu w dziedzinie badań nad pamięcią. Choć czescy historycy znali teorię Pierre'a Nory, czerpali również z krajowych koncepcji i tradycji badawczych. Czeskie podejście do koncepcji miejsc pamięci opiera się na związku między władzą państwową a pamięcią zbiorową (reżimy totalitarne mogą zniekształcać pamięć zbiorową tworzoną przez państwo), ale Pierre Nora preferuje kontekst narodowy.30 Wąskie

26 L. Storchova, Koncepcje, s. 254-256. Zobacz także Aleida Assmann, Przestrzenie pamięci: formy i transformacje pamięci kulturowej, Monachium 2018.

27 L. STORCHOVÁ, Koncepcje, s. 250-252.

28 Pavel BARŠA, Pamięć i ludobójstwo. Refleksje nad polityką Holokaustu, Praga 2011, s. 35-39.

29 Np. Jiří RAK, Byli Czesi...: czeskie mity i stereotypy historyczne, Jinočany 1994; Zdeněk HOJDA – Jiří POKORNÝ, Pomniki i zapomnienie, Praga 1996.

30 W środowisku francuskim koncepcja narodowa połączyła się z koncepcją państwową i nie ma długoterminowych doświadczeń z reżimem totalitarnym. D. OLŠÁKOVÁ, Česká místa, s. 271.

Współpraca ze środowiskami francuskim i niemieckim pokazała również, że badania czeskie zbliżają się do niemieckiego środowiska naukowego zarówno pod względem terminologii, jak i metodologii.31

Jaki jest związek między pamięcią a historią? Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że wyrażają to samo innymi słowami. Jednak pamięć reprezentuje tylko informacje, które są przechowywane w ludzkiej głowie i które są ostatecznie przekazywane w ludzkim pokoleniu. Historia zawiera wszystkie przeszłe wydarzenia i zdarzenia. Wydarzenia przechowywane w pamięci są oparte na wydarzeniach historycznych, ale ich wynikowy obraz może nie być taki sam. Historia może zatem odgrywać rolę wroga pamięci, ponieważ ma zdolność przywoływania rzeczy, o których pamięć chce zapomnieć. Pamięć, z samej swojej natury, próbuje doprowadzić do jednolitych i znaczących wyjaśnień przeszłości, czasami za pomocą pewnej mityzacji, a historia, z drugiej strony, rozbija tę jedność i wprowadza pewną przypadkowość do wyjaśnienia. 32

Tożsamość

Tożsamość jest wynikiem procesu łączenia przeszłości i teraźniejszości, aby dopasować się do norm publicznych lub wersji przeszłości i nadać sens wszystkiemu. Jest to rodzaj interakcji społecznej - konstrukcji - której wynikiem jest właśnie ta tożsamość. Za pomocą pamięci potwierdzamy naszą tożsamość i używamy pamięci, która jest publicznie dopuszczalna. Tożsamość jest kształtowana w ten sam sposób, co pamięć, tak jak pamięć musi być rozpoznawana przez inne tożsamości i możemy ją również rozróżnić na tożsamość indywidualną i zbiorową. 33

Tożsamość zbiorowa jest przede wszystkim konstrukcją społeczną, dlatego osoba może być nosicielem wielu tożsamości i jest ważna tylko tak długo, jak jej członkowie się z nią utożsamiają. Jednocześnie zawsze odnosi się do (lub definiuje) innych tożsamości. Oddzielenie „od innych" następuje na podstawie atrybutów grupy, które tworzą jej członkowie. Im mniejsza społeczność, tym większe jest jej zapotrzebowanie na symbole i atrybuty.

Najbardziej widoczną tożsamością zbiorową jest tożsamość narodowa, która reprezentuje zbiorową tożsamość kulturową, tj. zbiorową tożsamość opartą na elementach kulturowych, takich jak normy, symbole i pamięć zbiorowa. Oprócz tożsamości narodowej można również wyróżnić tożsamość etniczną,

---

31 O tej współpracy i bliskości metodologicznej świadczy na przykład zbiór prac poświęconych („nowoczesnym") miejscom pamięci w regionie Europy Środkowej, Moritz CSÁKY – Peter STACHEL (red.), Die Verortnung von Gedächtnis, Wiedeń 2001.

32 Pavel BARŠA, Pamięć narodu i znajomość historii, w: Martina Poliaková Jakub Raška Václav Smyčka (red.), Węzeł na chusteczce: pamięć i narracyjna konstrukcja historii, Praga 2014, s. 40-41.

33 Koncepcję tożsamości i świadomości zbiorowej poprzedzała koncepcja lojalności pochodząca z amerykańskiego środowiska. W naszym kraju Miroslav Hroch wskazał na ograniczenia tej koncepcji w naukach historycznych. Koncepcja ta nie poszukuje przede wszystkim zbiorowego „my", ale wyraża relację do danego bytu. Przeciwnie, koncepcją, którą koncepcja tożsamości zaczyna przezwyciężać, jest koncepcja inności. Inność oznacza „inność innego".

co nie jest naturalne dla ludzkiej egzystencji, ale powstaje z wzajemnego oddziaływania symbolicznych i społecznych procesów. Podstawowymi procesami jego powstawania są nadawanie nazw, samoidentyfikacja poprzez wyznaczanie granic, mity wspólnego pochodzenia i symboliczna kultywacja. 34

Tożsamość narodowa35 różni się od tożsamości etnicznej terytorializacją, dzieleniem znormalizowanych praw i funkcjonowaniem określonej kultury publicznej. Istota tożsamości narodowej opiera się na pewnych źródłach kulturowych, którymi są mity o przodkach i pochodzeniu, mity o wybrańskiej, świętej ojczyźnie, pamięci zbiorowej i wspomnieniach złotego wieku wspólnoty narodowej, idei wspólnego przeznaczenia uzupełnionej o ideę koniecznej ofiary dla spełnienia tego przeznaczenia oraz mity o ciemnych wiekach i traumie narodowej. W przestrzeni środkowoeuropejskiej jest to przede wszystkim język jako główny znak etno-dyferencjacyjny. Wymienione wyżej punkty tworzą daną wspólnotę narodową, nadają jej sens i legitymizację. Warunkiem samodzielnego istnienia narodu stanowiącego rdzeń tożsamości narodowej jest właśnie interpretacja i reinterpretacja wyżej wymienionych wartości.36

Co dzieje się z tożsamością jednostki w przypadku migracji? Po pierwsze, przetrwanie tożsamości następuje, gdy migrant radzi sobie z nowymi warunkami i nowymi oczekiwaniami kulturowymi. Następnie tworzy się tożsamość bikulturowa, która miesza elementy starej i nowej kultury, a na końcu powstaje wynikająca z tego tożsamość transkulturowa, która zawiera już doświadczone elementy nowej kultury, ale jej podstawę tworzą elementy poprzedniej kultury. 37

Pierwsze pokolenie reprezentuje zatem rodzaj tożsamości mieszanej, ale nie oznacza to, że drugie pokolenie całkowicie przyjmuje tożsamość nowego środowiska. To pokolenie może nawet mieć tożsamość zradykalizowaną, gdy jego relacja z tożsamością większościową nie jest bynajmniej bezkonfliktowa.38 Jest to spowodowane nie tylko różnicą wspomnień, ale także niewystarczającą (doświadczoną) solidarnością tożsamości większościowej, co prowadzi do marginalizacji i radykalizacji. Tylko identyfikacja emocjonalna (solidaryzująca) stanowi kluczowy krok w integracji kulturowej i nabywaniu tożsamości większościowej.39

---

34 Zuzana KUBIŠOVÁ, Pamięć zbiorowa i tożsamość narodowa, w: N. Maslowski, Pamięć zbiorowa, s. 94-95. Oprócz tożsamości zbiorowej narodowej i etnicznej, tożsamość zbiorową mogą kształtować tożsamości wyznaniowe, pokoleniowe, kulturowe, płciowe lub językowe.

35 W przeszłości mit misji narodowej został nawet stworzony wśród narodów protestanckich. Reformowani zinterpretowali na nowo przymierze Starego Testamentu między Bogiem a ludem wybranym. Nie opierali już swojego wybrania na argumencie etniczno-etycznym lub chrześcijańsko-teologicznym, ale podkreślali przestrzeganie przykazań Bożych, chcąc w ten sposób stworzyć wspólnotę opartą na tych samych zasadach moralnych i równości przed Bogiem – lud wybrany przez Boga. Reformacja wprowadziła następnie ideę istnienia konkretnych narodów wybranych (oczywiście spośród protestantów), np. Anglicy i Holendrzy przedstawiali się jako lud wybrany przez Boga. Tamże, s. 100-101.

36 Tamże, s. 96-98.

37 R. SLABÁKOVÁ, Mit, s. 46-48.

38 M. HAVELKA, Wiedza, s. 38. 268.

39 Tamże.

Badania i ankiety wśród ewangelicznych zborów zagranicznych

Badania przeprowadzono wśród potomków czeskich ewangelików, którzy nadal stanowią część dawnych czeskich osad lub są częścią osady, w której mieszkała ludność czeskojęzyczna. Badania wśród rodaków przeprowadzono w latach 2014-2017 w pięciu krajach (Polska, Ukraina, Rumunia, Serbia i Chorwacja). W ten sposób uzyskano 20 narracji biograficznych. Prawie wszystkie wywiady przeprowadzono bezpośrednio w osadach rodaków, tj. poza granicami Republiki Czeskiej. Tylko jeden wywiad został nagrany w Republice Czeskiej, ponieważ narrator był reemigrantem. Z każdym narratorem odbyło się od dwóch do pięciu spotkań.

Narratorzy byli adresowani według następujących kryteriów: zawsze są potomkami Czechów, gdy przynajmniej jedno z rodziców twierdziło, że jest pochodzenia czeskiego, język czeski jest nadal używanym przez nich środkiem komunikacji, a dany narrator jest nadal zaangażowany w życie kościoła ewangelickiego. Kryteria te oznaczały, że narratorami byli głównie ludzie starsi, chociaż wiek nie był kryterium selekcji. Młodsi ludzie w wieku produkcyjnym zazwyczaj nie uczestniczą już w życiu kościoła, a w niektórych przypadkach nie spełniali kryterium używania języka czeskiego.

We wszystkich badanych lokalizacjach pierwszy kontakt z rodakami nawiązał Petr Brodský, były kaznodzieja CCE pracujący w tych zborach. Pomimo jego rekomendacji, w kilku przypadkach podczas wywiadu okazało się, że narrator ma czeskie korzenie, ale pochodzi z katolickiego środowiska. On tylko „również uczestniczył" w życiu kościoła ewangelickiego. Ten świadek przestał więc spełniać kryteria selekcji. Poza tym wszyscy nastawieni narratorzy byli skłonni opowiedzieć swoją historię życia, w niektórych przypadkach widoczna była tylko nieśmiałość. 40

Spośród 20 przesłuchanych narratorów 17 zostało wychowanych przez oboje rodziców pochodzenia czeskiego. Tylko dwie narratorki z Ukrainy i jedna narratorka z Serbii pochodziły z mieszanego środowiska domowego. Obie narratorki z Ukrainy miały ojców pochodzenia ukraińskiego, podczas gdy narratorka z Serbii miała matkę pochodzenia niemieckiego. Ten ostatni przypadek jest interesujący, ponieważ język czeski i religia były przekazywane nie przez linię matki, ale przez linię ojca.

Chociaż większość narratorów pochodziła z czysto czeskich rodzin, mieszane małżeństwa były już powszechne w ich pokoleniu. Wiek narratorów nie był kryterium doboru do badań, ale mimo to większość osób, z którymi przeprowadzono wywiady, to osoby starsze urodzone przed 1950 rokiem. Wszyscy narratorzy pochodzili ze środowisk wiejskich, w których praca rolnicza odgrywała ważną rolę.

Tylko rodacy w Rumunii i Serbii otrzymali edukację w języku mniejszości czeskiej. Otrzymywali oni naukę w języku czeskim w ograniczonym zakresie, w formie uczęszczania do pierwszych czterech

40 Współczesna historia mówiona raczej odnotowuje spadek chęci narratorów. Zob. Pavel MÜCKE - Martin BRYCHTA, On the Borders between the Past and the Present: Contemporary Perspectives on Oral History, Praga 2016, s. 237-249.

Zajęcia z języka czeskiego. Pozostali narratorzy otrzymali edukację wyłącznie w języku większości danego państwa. W nauce języka czeskiego pomagał im kontakt z kaznodziejami z Czechosłowacji. Większość narratorów była pod wpływem świeckiego lub wyświęconego kaznodziei mówiącego po czesku w trakcie swojego życia.

Najstarsza z badanych społeczności znajduje się na terenie dzisiejszej Polski. Wygnańcy udawali się tam już w epoce po Białej Górze. Jednak te osady wygnańców lub osady, w których część populacji stanowili wygnańcy, utraciły już swój czeski, a być może nawet religijny (tj. bracia czescy/ewangeliccy) charakter. Do dziś w Zelowie i Kleszczowie przetrwała ewangelicka kongregacja wyznania reformowanego o czeskim charakterze, chociaż jej czeski charakter stopniowo zanika.

Zelów został założony w 1803 roku i powstał w wyniku zakupu ziemi od Josefa Swidzińskiego przez potomków czeskich wygnańców, reprezentowanych przez Aleksandra Petrozelína. Potomkowie wygnańców pochodzili z niemal wszystkich pierwotnych osad wygnańców, szczególnie z Táboru i Čermina. 41

Inna kongregacja czeskich ewangelików znajduje się w nowo założonej wsi Kleszczów. Potomkowie czeskich wygnańców, wraz ze zgromadzeniem reformowanym, zostali przeniesieni tutaj po tym, jak ich pierwotna wieś Kučov została zburzona w latach 80. XIX wieku, aby zrobić miejsce dla rozwijających się kopalni węgla. Kučov został założony wspólnie przez czeskich i niemieckich kolonistów w 1818 roku. Czescy ewangelicy zostali najpierw włączeni do lokalnej niemieckiej kongregacji luterańskiej. Jednak w 1852 roku powstała czeska kongregacja reformowana jako oddział kongregacji zelowskiej, a kościół reformowany nie został zbudowany aż do 1896 roku.42

Chociaż Zelów został założony przez potomków czeskich emigrantów, nie zachował swojego czysto czeskiego i ewangelickiego charakteru na długo. Już w latach 30. XIX wieku osiedliły się tu rodziny rzymskokatolickie, luterańskie (czyli niemieckojęzyczne) i żydowskie. Mniejszości te stanowiły prawie połowę gminy. 43 Pod koniec XIX wieku doszło również do podziałów wśród samych czeskich ewangelików. Pierwszymi, którzy odłączyli się w 1886 roku, byli baptyści, a w 1905 roku powstał Wolny Kościół Reformowany. Współistnienie kilku różnych wyznań charakteryzowało się współpracą i pewną wrogością. Obie społeczności, oddzielone od ewangelików, najlepiej prosperowały w okresie międzywojennym. Po II wojnie światowej, gdy wielu mieszkańców Zelowa wyemigrowało ponownie, zniknęli. 44

Druga wojna światowa stanowi znaczący punkt zwrotny dla narratorów zelowskich, kiedy dawna osada ewangelicka zaczęła nabierać innego charakteru. Po drugiej wojnie światowej nastąpiła silna fala reemigracji do Czech. Znaczna część członków wspólnoty ewangelickiej opuściła Zelów.

41 Ladislav JELÍNEK, Śladami braci czeskich w Zelovie, Praga 1947, s. 5-6.
42 E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Zelów*, s. 120–124.
43 Tamże, s. 41.
44 Tamże, s. 257-278.

W wyniku tej masowej fali migracji nastąpiła definitywna zmiana w składzie etnicznym mieszkaniec wsi. 45

Najsłynniejsza społeczność czeska na terenie dzisiejszej Ukrainy znajdowała się na Wołyniu, a ewangelicy również tu przybywali. Przybywali najczęściej z Zelowa, Polski, a nawet bezpośrednio z ziem czeskich. Jednak wielu wołyńskich Czechów powróciło do Czechosłowacji w ramach reemigracji po II wojnie światowej.

Czeskie osady powstały także dalej na wschód od Wołynia. W sumie w Rosji poza granicami Wołynia istniało 57 gmin z ludnością czeską, ale tylko kilka było wyłącznie czeskich (np. Lobanovo, Tábor, Čechohrad, Alexandrovka, Bohemka, Veselynivka). 46 Wszystkie te gminy powstały w wyniku wtórnej migracji potomków Czechów, którzy opuścili Zelów lub Wołyń. W przypadku ewangelików były to społeczności założone ze względów ekonomicznych, ale ich założycielami byli głównie potomkowie wygnańców religijnych.

Dziś tylko Čechohrad z odrestaurowaną parafią rzymskokatolicką, Bohemka i Veselynivka ze zgromadzeniami ewangelickimi pamiętają swoją czeską przeszłość. Bohemka została założona w 1905 roku, a rok później utworzono tam zgromadzenie ewangelickie. Funkcjonowało ono do 1962 roku, kiedy to zgromadzenie zostało zniesione na mocy zarządzenia władzy państwowej. W drugiej połowie XX wieku nie utrzymywano żadnych kontaktów z Czechosłowacją. Kontakty zostały przywrócone dopiero po 1990 roku. W 1992 roku zgromadzenie zostało ponownie założone, a w 1996 roku kościół został konsekrowany. Kościół ten, zwany Kaplicą Betlejemską, był pierwszym kościołem ewangelickim na całym terytorium byłego ZSRR.47

Veselynivka została założona później, w 1912 roku. Zgromadzenie zostało prawdopodobnie założone w 1923 roku i, podobnie jak w Bohemce, zostało zamknięte w 1962 roku. Zgromadzenie tam również zostało reaktywowane w 1994 roku. Mały dom modlitwy został otwarty w 1999 roku. Obie kongregacje są obecnie u kresu swojego istnienia z powodu fali emigracji do Czech.

W Rumunii znane jest przede wszystkim czeskie osadnictwo w Banacie. Ale oprócz tych pierwotnie granicznych gmin czeskich, w północnej i północno-zachodniej części Banatu znajdują się gminy Tirol (Tyroly), Clopodia (Klopotín) i Peregu Mare, które są/były częścią dużej enklawy czeskich ewangelików. Ich mieszkańcy przybyli z powodów ekonomicznych w poszukiwaniu wolnej ziemi dopiero w drugiej połowie XIX wieku.

W latach czterdziestych XIX wieku do wsi Tyroly przybyło podobno 127 rodzin czeskich, z czego tylko trzy były wyznania ewangelickiego. W Klopotínie mieszkała już większa grupa czeskich ewangelików.

---

45 TÁŽ, Ziemia ojców. Z historii i wspomnień w 50. rocznicę reemigracji potomków czeskich wygnańców, Praga 2005, s. 250-272.

46 Alexandr DRBAL, Czesi na Ukrainie, Czechs Abroad 12, 2004, s. 47.

47 Tamże, s. 49.

48 Vladimír MÍČAN, Na chleb powszedni: wizyta ewangelicka w czechosłowackich osiedlach ewangelickich w Rumunii, Brno 1931, s. 60.

Zaczęli się tu osiedlać w latach 50. XIX wieku, przybywając zarówno z regionu południowo-wschodniego Moraw i ze Wschodnich Czech.49

Jedyna ocalała czeska wspólnota ewangelicka znajduje się we wsi Peregu Mare, niedaleko granicy z Węgrami. Ta społeczność emigrantów na terenie dzisiejszej Rumunii nie wzbudziła większego zainteresowania, co czyni ją jedyną, która uniknęła wpływu neoprotestanckich ruchów odrodzeniowych z początku XX wieku.50 Niemniej jednak, oprócz czeskich ewangelików, w tej wsi mieszkają wspólnoty katolickie, greckokatolickie i baptystyczne.

Czeska wspólnota ewangelicka w Pereg Mare podlega administracji węgierskiej parafii ewangelickiej w Jam Mare. Pierwsze czeskie rodziny ewangelickie stanowiły raczej biedniejszą ludność i przybyły w 1863 r. z regionów Čáslav i Přelouč. Przed nimi byli tu już niemieckojęzyczni koloniści. Pierwszy dom modlitwy został zbudowany tutaj w 1873 r., budynek ten służył również jako czeska szkoła. Do tego czasu nauczanie i nabożeństwa odbywały się w gospodarstwach domowych. Budowę kościoła ewangelickiego ukończono w 1958 r., a konsekrację dwa lata później. 51

Sama społeczność świadczyła usługi i nauczała w języku czeskim, a osobowości wybierano głównie spośród niej. Jedną z takich ważnych osobowości był Bedřich Dušek, który pracował jako nauczyciel w czeskiej szkole przez 20 lat, a po ukończeniu Wydziału Teologicznego Ewangelickiego został kaznodzieją w 1945 r., stanowisko to piastował do 1980 r.52 Inną okazją do czeskich nabożeństw były wizyty kaznodziejów ewangelickich z Czechosłowacji, wysyłanych przez Czeski Kościół Ewangelicki. Kontakty te były szczególnie ożywione w okresie międzywojennym. Po II wojnie światowej zauważalne były wysiłki, aby je nawiązać, ale nie przyniosły już żadnych efektów.

Podobnie jak w innych zborach, społeczność tutaj przestała prosperować po II wojnie światowej. Ludzie przenieśli się do miast, doszło do małżeństw mieszanych, a w przypadku Pereg Mare, reemigracja również przyczyniła się do upadku zboru. Chociaż exodus do Czechosłowacji nie był tak znaczący jak w Zelowie w Polsce, niektóre rodziny skorzystały z tej okazji. Obecnie zbór traci swój czeski charakter.

Jedyną enklawą czeskojęzycznej ludności wyznania ewangelickiego w Serbii jest gmina Veliko Srediště, położona w pobliżu granicy z Rumunią, na historycznym terytorium znanym jako Wojwodina.

Pierwsi mieszkańcy pochodzenia czeskiego są udokumentowani w lokalnych źródłach już w latach 20. XIX wieku i byli katolikami. Ewangelicy przybyli tutaj w ramach trzeciej kolonizacji.

---

49 Michal PAVLÁSEK, Clopodia, zwana po czesku Klopotinem: zapomniana morawska kolonizacja Banatu w wielonarodowych badaniach etnograficznych, Český lid 100, 2013, nr 2, s. 152-153.

50 TÝŽ, Proměslet Veliké Srediště: Bricolage etnologiczny socjokulturowych aspektów życia rodaków w południowym Banacie, Brno 2013. Praca doktorska. Wydział Artystyczny Uniwersytetu Masaryka, Instytut Etnologii Europejskiej, s. 10-10 194.

51 Desideriu GECSE, Historia społeczności czeskich w Rumunii, Praga 2013, s. 15. 275.

52 Tamże, s. 275.

fale ludności czeskiej w latach 50. XIX wieku. Zgromadzenie to powstało zatem z przyczyn ekonomicznych, a jego założycielami byli emigranci bezpośrednio z ziem czeskich, przy czym większość osadników pochodziła z Klobouky u Brna i okolic.53

Czescy ewangelicy osiedlili się w jednej części wsi. Było to również centrum ich życia religijnego, z kościołem zbudowanym w 1866 r.54 Morawska gmina domowa posłużyła za wzór dla nowo utworzonej gminy.55 Oprócz czeskich ewangelików mieszkali tu również katolicy (Czesi, Niemcy) i prawosławni (Serbowie, Rumuni).

Po tym, jak w 1918 r. czescy ewangelicy z Velikich Središte znaleźli się w innym kraju, wspólnota ta nadal utrzymywała kontakt ze swoim pierwotnym domem. Pod wpływem rozwoju narodowego w drugiej połowie XIX wieku i ducha Pierwszej Republiki, kaznodzieje ewangeliccy przekazali swoim rodakom protestancki typ tożsamości narodowej, w której łączyły się ideały narodowe i religijne. Jedność misyjna, w postaci posłanych kaznodziejów, stosowała w ten sposób tzw. zasadę podwójnego zbawienia. 56 Cała edukacja religijna, kulturalna i narodowa, którą próbowali wdrożyć we wspólnotach rodaków, miała na celu ochronę ich przed zlaniem się z większością ludności. Sytuacja ta nie miała miejsca tylko w zborze w Velikich Središte, ale przejawiała się również w innych zborach ewangelickich. Aspekt narodowy zyskał również na znaczeniu, ponieważ oprócz zboru w Središte, czeskie zbory ewangelickie w Chorwacji i Rumunii były administrowane przez Węgierski Kościół Reformowany. 57

Kaznodzieje mówiący po czesku przybyli do Srediště dopiero, gdy zostali wysłani przez Czechosłowacki Kościół Ewangelicki. Pierwszym kaznodzieją był Alois Erlich, po nim Karel Loveček i Jaroslav Pech. 58 Za czasów Erlicha zgromadzenie się rozbiło, nie tylko z powodu osobistych sporów z wiernymi, ale także z powodu wpływu ruchów odrodzeniowych, które dotknęły całą południowo-wschodnią Europę. Kaznodzieja Erlich opuścił Czechosłowacki Kościół Ewangelicki i zaczął pracować jako kaznodzieja baptystyczny. Jednak odejście kaznodziei doprowadziło również do odejścia części wiernych, którzy również się „obudzili" i domagali się bardziej ascetycznej formy życia religijnego. 59 Podział zgromadzenia ewangelickiego oznaczał tak silne wyczerpanie

53 Michal PAVLÁSEK, Z motyką i Panem Bogiem. Śladami czeskich ewangelików w Wojwodinie, Brno 2015, s. 37-38.

54 Tamże, s. 39. Według raportów ČÚZ w okresie I Republiki działała tu również Czeska Szkoła Państwowa, ale nie ma o niej żadnych innych informacji. NA, ČÚZ, kard. 12, nr inw. 50, k. 20.

55 TÝŽ, Z Czech do Europy Południowo-Wschodniej: Studium przypadku przezwyciężania nieciągłości, Przegląd Etnograficzny Strážnice 28, 2018, nr 3, s. 172-173.

56 TÝŽ, Międzywojenna troska o rodaków jako „akcja ratunkowa". O kształtowaniu się tożsamości zbiorowej czeskich ewangelików w Europie Południowo-Wschodniej, Český lid 98, 2011, nr 2, s. 121.

57 Tamże, s. 124-125.

58 TÝŽ, Mniejszość czeska w gminie Veliké Srediště w południowym Banacie: jej początki i procesy etniczne, Przegląd Etnograficzny Strážnice 20, 2010, nr 1, s. 100. 14.

59 Podobna sytuacja miała miejsce w Czechach i na Morawach, gdy czeskie środowisko ewangelickie musiało się zmodernizować i odpowiedzieć na swoją nową pozycję wobec państwa. Niektórzy uważali, że Kościół ewangelicki osiągnął kompromis i traci niezbędny stopień religijności, dlatego zaczęły pojawiać się „wolne" kościoły, które przypominały radykalną religijną wizję świata, osobiście zaangażowaną religijność.

Potencjał wiernych (później dodany przez migrację do miast i małżeństwa mieszane) sprawił, że jego rozwój nie był już możliwy. Obecnie zgromadzenie jest u kresu swojego istnienia.

W Chorwacji istniało kilka społeczności czeskich, ale tych, które utworzyły wspólnoty ewangelickie, było znacznie mniej. Pierwsze rodziny czeskie przeniosły się tutaj pod koniec XVIII wieku i osiedliły się na obszarze Pogranicza Wojskowego, głównie wokół dzisiejszego miasta Bjelovar. Intensywność emigracji z ziem czeskich do Chorwacji wzrosła w latach 70. XIX wieku, kiedy to, podobnie jak w przypadkach wymienionych powyżej, wspierano politykę „osadnictwa". Czescy imigranci przybywali z różnych części Czech i Moraw ze względów ekonomicznych.

Większość czeskich imigrantów osiedliła się w okolicach miasta Daruvar, a nawet dziś ta mniejszość narodowa jest jedną z największych mniejszości czeskich za granicą. Jednak większość Czechów w Daruvar i okolicach wyznawała religię rzymskokatolicką. Mniejszość ewangelicka gromadziła się tylko w pobliskim Uljaniku (Leňáku).60 Jednak po odejściu nauczyciela w 1938 r. szkoła nie została przywrócona, a po wojnie życie wspólnotowe zaczęło podupadać. Wspólnota ewangelicka w Leňáku gromadziła czeskich ewangelików z odległych okolic, ale ewangelicy nie dominowali liczebnie w samej wiosce.

Oprócz emigracji do Czechosłowacji i asymilacji, w utracie dusz odegrała rolę szeroka gama innych grup religijnych. Oprócz większościowej religii katolickiej, prawosławia i różnych wyznań ewangelickich podzielonych według narodowości (reformowani Węgrzy i Czesi, luteranie Słowacy i Niemcy), inne ruchy wyznaniowe rozprzestrzeniły się tutaj, jak w Serbii i Rumunii. Po pierwszej wojnie światowej w Daruvar zaczęli działać baptyści i spirytualiści, a ludzie pochodzenia czeskiego byli zaangażowani w obie kongregacje. 61

Innym obszarem, w którym zgrupowani byli czescy ewangelicy, jest obszar w pobliżu miasta Požega. Czescy ewangelicy reformowani spotkali się w Pleternicy i utworzyli oddział kongregacji w Leňáku. Po upadku kongregacji w Leňáku po II wojnie światowej kongregacja w Pleternicy uzyskała niezależność. Również tutaj kongregację tworzyli ewangelicy żyjący w dużej diasporze, co nie przyczyniło się do rozwoju kongregacji. 62 Kongregacja ewangelicka w Pleternicy istnieje do dziś i jest częścią Kościoła Chrześcijan Reformowanych w Chorwacji, ale straciła już swój czeski charakter.

---

i wzywał do powrotu „religijnej ascezy". Z. R. NEŠPOR, Modernizacja czeskiego środowiska ewangelickiego, s. 25-26.

60 W Velké Zdenci przebywała także grupa ewangelicka, do której należało także kilka rodzin czeskich, jednak przeważało wyznanie augsburskie. Więcej szczegółów zob. Vjenceslav HEROUT, U sjeni prošlosti: Veliki i Mali Zdenci, Grubišno Polje 2016.

61 TÝŽ, Kwestia religijna wśród chorwackich Czechów, w: Pavol Mačala – Pavel Marek – Jiří Hanuš (red.), Kościoły XIX i XX wieku w historiografii słowackiej i czeskiej, Brno 2010, s. 452-467.

62 ÚA ČCE, Czeskie Kościoły ewangelickie za granicą, k. XVIII 7, (folder Podróż wikariusza Františka Nováka do Jugosławii 1930, s. 6).

Kościół Chrześcijan Reformowanych w Chorwacji obejmuje również zgromadzenie w Bjeliševci, położone w pobliżu Požegi i Pleternicy, które funkcjonuje do dziś i zachowuje swój czeski charakter. Grupa ewangelicka wokół Bjeliševci była częścią zgromadzenia w Pleternicy, chociaż Czechosłowacka Szkoła Państwowa znajdowała się tam już w czasach Pierwszej Republiki. 63 Po rozpadzie Jugosławii w 1992 r. dwie kongregacje rozdzieliły się i ukończyły budowę własnego kościoła ewangelickiego w Bjeliševci w 2003 r. Oczekuje się, że zgromadzenie zostanie przekształcone w chorwackie.

Wyjazd - podróż - przyjazd

Ta trójka wątków pojawiała się niemal w każdej narracji wywiadowanych narratorów, co prawdopodobnie wynikało z faktu, że początki te wpisują się w podstawową narrację migracyjną, która bezpośrednio ukształtowała same społeczności. Naoczni świadkowie nie tylko podają konkretne powody wyjazdu przodków, ale także rozróżniają, gdzie główną rolę w wyjeździe odgrywała migracja ekonomiczna („Nie z wiary. Przyjechali [przodkowie], bo im obiecano tu pole i że nie będą płacić podatków i że tu będzie im się dobrze powodziło. Więc z przyczyn ekonomicznych". Kalousek, 1948; „No, dla ziemi. Byli biedni w Czechach, więc szukali, gdzie będzie im lepiej". Despot, 1940) i gdzie społeczności powstawały na skutek wtórnej migracji ekonomicznej, ale z emigracyjnym tłem migracyjnym („No, mówią, że przez prześladowania, jak przez wiarę. No więc opuścili Czechy. A tu szukali czegoś lepszego, tańszej ziemi". Andrš, 1966; „Najpierw zajęli się w Zelowie, właśnie dlatego, że gdy przegrana wojna nie była, nie pod Białą Górą, podróżowali, żeby się gdzieś ukryć, żeby jeszcze tu byli niektórzy z nich. Mówi się, że „deptali, 64 wszelkie możliwe kary na nich, że byli inni i że powinni nawrócić się na katolicyzm65. I tak szukali, no więc najpierw znaleźli jakieś podziemia66 w Zelowie i okolicy, Faustýnov67 chyba, a potem to było 50 lat wcześniej, potem drugie. Więc jak to jest, czy to krewny, czy możesz przyjść, bo znaleźli podziemia tutaj, koło Kleščova, u nas." Bureš, 1951).

Dla niektórych narratorów identyfikacja z konkretnym miejscem pochodzenia ich przodków jest również typowa. „Mówią, że [przodkowie] pochodzili z Hověziho68". Pagáč, 1954; „Nasi przodkowie pochodzili głównie z Moraw, z Klobouky69. Mój dziadek pochodził z Klobouky. Ze strony matki był rzeźnikiem, uczył się w Pradze. Miał sklep mięsny niedaleko Zagrzebia z Żydem, zarabiał tam pieniądze i kupił sklep mięsny niedaleko Daruvaru. Oni pochodzili stamtąd ze strony matki. A moja babcia pochodzi ze wsi Brumovice". Odstrčil, 1940. „Oni [przodkowie] pochodzili z

63 NA, ČÚZ, kard. 11, nr inw. NIE. 47, ul. 39.
64 Tj. prześladowali.
65 Tj. przenieść.
66 Tj. ziemia.
67 Wieś w Polsce, położona 12 km od Zelowa, zamieszkana również przez ludność czeskojęzyczną.
68 Wieś niedaleko Vsetína.
69 Klobouky koło Brna, wieś w województwie brzeclavskim.
70 Wieś w powiecie Brzecław.

Vsetína." Kamenčak, 1982; "[...] wiem tylko, że gdzieś w okolicach Čáslav. Druga babcia była z Podávůva i ona też się tu urodziła, a oni pochodzili z Bumbálki. Ona zawsze pamiętała, że z Bumbálki, to też jest obok Čáslav." Kalousek, 1948. I dotyczy to również narratorów ze społeczności powstałych w wyniku migracji wtórnej, których przodkowie nie wyjechali bezpośrednio z Czech, ale z już istniejącej kolonii wygnańczej. "Powiedziałbym, że wyjechali z Zelowa, oni z Zelowa. Pojechali na "Daleki Wschód71", a potem przez Ural, a potem przyjechali przez Samarę2 i przyjechali tutaj [...]". Hart, 1941. Ale miejsce pochodzenia ich przodków na terytorium Czech już zniknęło z pamięci rodzinnej. "Nie wiem, skąd przybyli nasi przodkowie." Stejskal, 1937.

Podobnie niektórzy próbują umiejscowić przybycie swoich przodków w precyzyjnych ramach czasowych. „Mój dziadek i babcia przybyli w 1916 r." Pisarenko, 1948; „Oni [pradziadkowie] przybyli w 1850 r., myślę, że blisko 1960 r., ponieważ kościół został zbudowany w 1963 r. Oznacza to, że przybyli 5-10 lat wcześniej." Odstrčil, 1940. Próba umiejscowienia ram czasowych jest również widoczna w szacunkach, ile pokoleń poza ich pierwotną ojczyzną reprezentuje narrator. „Babcia mojego ojca urodziła się w Chorwacji. Mój syn i ja jesteśmy czwartym i piątym pokoleniem urodzonym w Chorwacji." Kamenčak, 1982; „Moja babcia urodziła się tutaj, zarówno pierwsza, jak i druga, więc ja jestem trzecim pokoleniem urodzonym tutaj." Kalousek, 1948.

Opowieść o podróżach ich przodków zawiera również niezwykłe szczegóły z ich podróży. „To wszystko, co powiedzieli [przodkowie], że podróżowali przez trzy miesiące wozami. Najpierw przyjechali tutaj, zatrzymywali się gdzieś, aż dotarli tutaj". Kalousek, 1948; „Z Władywostoku na Ural podróżowali pociągiem", a z Władywostoku do Samary podróżowali, nie wiem jak. Z Samary przyjechali tutaj krowami, podróżowali tam również krowami przez Wołgę, 5 rodzin z nich podróżowało [...]". Hart, 1941; „Krowy i na wozach, tak opowiadał mi dziadek [...]". Odstrčil, 1940. Oprócz długości i sposobu podróży, opisane są również doświadczenia o charakterze bardziej osobistym. „Dziadek zawsze nam mówił, że było ciekawie i wszędzie spotykaliśmy dobrych ludzi. Oni [przodkowie] nie mieli nic do jedzenia, więc przyszli do wioski: „Potrzebujemy jedzenia, dajcie nam pracę. Zrobimy coś dla was i damy nam jedzenie". Ludzie nam pomagali i dawali. Często w niektórych wioskach dawali nam konie, żebyśmy mogli odpocząć i zabrać nas. Zabierali konie z powrotem, a my kontynuowaliśmy z krowami. I tak jak oni pomagali, byli też Tatarzy i Uzbecy, Wonholowie i wszelkiego rodzaju ludzie, nawet Ormianie byli w drodze.75 Wśród wszystkich ludzi są mężczyźni i kobiety. Właśnie, gdy tu przyjechali, 5 ich dzieci zmarło w drodze, ale były malutkie, umierały [...]". Hart, 1941.

Naoczni świadkowie wspominają również trudne początki nowo powstających osad, ale głębia tych informacji jest różna. Podczas gdy członek najmłodszego pokolenia nie zna już szczegółów początków społeczności („Cóż, musiało być trudno, ale niewiele o tym wiem". Kamenčak, 1982),

71 Tj. rosyjski Daleki Wschód, wschodnia część terytorium Rosji.

72 Miasto w europejskiej części Rosji.

73 Np. pociągiem.

74 Tj. interesujące.

75 Tatarzy i Uzbecy to ludy tureckie. Ormianie to lud pochodzenia indoeuropejskiego.

Starsi narratorzy podają jeszcze bardziej szczegółowe opisy („Oni [ich przodkowie] dzierżawili ziemię od właściciela, który był w pobliskim sierocińcu". Więc on wydzierżawił ją im, a potem przyjechali inni. A potem po rewolucji październikowej miejscowi rolnicy dostali ją jako swoją ziemię. [...] Pierwsze rodziny przyjechały wiosną i od razu coś zasadziły, zbudowały pierwsze domy, chaty lub ziemianki, małe i w ziemi, i zamieszkali w nich. Ale mieszkali tam przez długi czas, aż w latach 50. i 60. domy zostały trochę podniesione i zbudowano spadzisty dach. Prądu nie mieli aż do 1961 r." Pisarenko, 1948; „Och, to było straszne. Tu nic nie było. Musieli wszystko robić sami, ale wszystko zbudowali i zaczęli pracować w polu. Najpierw mieszkali w takich ziemiankach, a potem sami budowali domy. Na tej ulicy byli sami Czesi." Odstrčil, 1940; „Ale tu było, to naprzeciwko ratusza, duży budynek, mieszkali tam żołnierze. Wyszli, nie wiem dlaczego, ale budynek pozostał, więc jakoś zebrali się tam na zimę, ale potem każdy musiał jakoś o siebie zadbać. Budowali takie domy z drewna i słomy. Tutaj była słoma. Słowacy i Niemcy mieli już swoje gospodarstwa, więc pomagali im ze słomą i budowali małe domki. Ale jak opowiadali, każdy był dobrym rzemieślnikiem, przyjechali z jakąś nauką." Kalousek, 1948).

Centralnym miejscem ewangelicznego życia duchowego był kościół, dlatego narratorzy często wspominają o jego zaopatrzeniu i budowie, a ich przodkowie przekazali im tę informację. „Czesi zebrali się i zbudowali kościół do oddawania czci w 1866 r., a zimą zbierali się w domach i dokonywali uboju zwierząt, smoków, jesienią pukali słoneczniki, zbierali winogrona i pracowali bardzo ciężko". Hájek, 1954; „Ta kongregacja istnieje w naszym kraju od 1852 roku. W 1852 roku czeska kongregacja tutaj w Kučovie zobowiązała się do wybudowania tam kościoła, ale nie zbudowali tam kościoła. Ten kościół był ładny. Jeśli go widzieliście, w kościele mamy to, co nazywają „miniaturami" tego kościoła. Tak wyglądał tam nasz kościół. Tak mawiali nasi dziadkowie, że zbierali tam pieniądze i wszyscy musieli pomagać. Zrobili cegły i różne rzeczy, że był porządnie wykonany, że kościół nie został nawet konsekrowany przez sto lat, kiedy musiał zostać zburzony, nie. Właśnie dlatego, że nie mogli go zarejestrować, jakby był eksponatem, czy tak się to nazywa? Nie. Cóż, że jest zabytkiem. Gdyby został już zarejestrowany, kopalnie węgla by tego nie zrobiły. Że musimy zbudować [nowy] kościół, ale oni [stary kościół] musieliby go przenieść lub zbudować nam nowy". Bureš, 1951. Temat początków wspólnot, niezależnie od tego, w jaki sposób narratorzy podchodzą do niego w konkretnej narracji, pojawia się we wszystkich wspólnotach.

Chwalebna przeszłość społeczności i relacje z otoczeniem większościowym

Opowiadając o przeszłości społeczności, narratorzy przedstawiają jej dawną chwałę i zasięg. Narratorzy wspominają funkcjonującą kongregację, która była przedmiotem zainteresowania ogółu, i pełny kościół. Oni sami czuli się częścią żywego, zjednoczonego ciała wierzących. Ten „złoty" czas

76 Pierwotna nazwa wsi Veselynivka.
77 Tj. założony.

starsi narratorzy, którzy pamiętają to z dzieciństwa lub młodości, wspominają to. „Było nas dużo. Chodziliśmy do kościoła, nie do biblioteki jak dziś. I nasz mały kościółek był pełny, ale widziałeś zdjęcie w bibliotece? Było nas tak wielu. Było nas dużo dzieci". Odstrčil, 1940; „Ale to [liczba wiernych] zmieniało się na przestrzeni lat. Przed wojną kościół w Zelowie był pełny w niedziele. Po 1945 roku, po wyjeździe Czechów do ojczyzny, w niedziele było 20-30 osób. W latach 1960-1980 liczba ta wzrosła do około 50-60 osób. Teraz do kościoła chodzi około 70-80 osób. W święta jest ich więcej". Stejskal, 1937.

Znaczenie wiary jako takiej jest również związane ze znaczącą przeszłością społeczności. „Wiara w Boga była dla nas jak chleb powszedni, dlatego zbieraliśmy się w kościele i śpiewaliśmy, modliliśmy się i słuchaliśmy nabożeństw religijnych, które wypełniały nas przez resztę życia". Hájek, 1954.

Historia założenia kościoła wśród czeskich ewangelików za granicą pojawia się w każdej wspólnocie, ale nie u każdego narratora. Im młodszy kościół, tym więcej szczegółów narratorzy podają na temat jego powstania. „[Stary] kościół był obok, spotkali się tam i zaczęli budować. Tutaj [nowy kościół], myślę, że w 1956 r., dobudowano ściany i dach. Wynaleźli jakiś filar, żeby go podtrzymać, ponieważ bali się, że nie wytrzyma. Zbiórka została zorganizowana, zrobiono to na różne sposoby. Pracowaliśmy nad tym, nie było maszyn, wszystko robiono ręcznie, wszyscy tutaj pracowali dla nas". Pek, 1955.

Choć z opowieści członków mogłoby się wydawać, że życie wspólnot było idealne, było wręcz przeciwnie. Tutaj również dochodziło do sporów, które w niektórych przypadkach prowadziły do rozłamu wspólnoty i odejścia części członków. Jednak te aspekty życia kongregacji są wspominane raczej rzadko. „Oni [baptyści] oddzielili się od ewangelików za Erlicha i stworzyli własny kościół, ale nie był on już czeski, mówili tam po serbsku. Dziś jest ich też kilku. Cóż, musiały być jakieś nieporozumienia, albo winny był ksiądz, bo nie był prawdziwym ewangelikiem". Despot, 1940. Obecne nieharmonijne relacje wewnątrz wspólnoty nie były wyjątkiem. „Czasami moja matka siedziała pod plebanią [kapłanką], a moja matka szła i mówiła: „Dzień dobry!" I mówiła: „Dzień dobry 78 Moja matka mówi: „Jestem już stara, mogłeś do mnie mówić po czesku". A ona też mówi po czesku [proboszcz], teraz jest na Morawach i musi mówić po czesku". Smetana, 1933.

Czeska wspólnota ewangelicka stanowiła odrębną i raczej zamkniętą społeczność. Ale w jej pobliżu istniały inne wspólnoty narodowe i religijne, a dla długoterminowego dobrobytu wspólnoty kwestia relacji z tymi otaczającymi społecznościami była ważna. W opowieściach narratorów możemy zaobserwować zarówno poziom narodowy, jak i religijny w ocenie otaczających relacji. „Zbór baptystów jest mieszany, ale nie wiem, czy jest jakiś, czy nie. Było ich około 20 i się rozdzielili. Jeden jest mądrzejszy od drugiego, jeden jest bardziej religijny od drugiego i się rozdzielili. Jeśli mieli pastora, to była to dość duża grupa. [...] No cóż, wszyscy pokłócili się z ewangelikami z naszej wspólnoty. No cóż, wiecie, jak to jest, nie podobało im się to,

78 Np. po polsku „Cześć".
79 Mianowicie na Morawach (w Czechach).

nie podobało im się i koniec, podzielili się tym. Nasz wujek, jak mawiali nasi ludzie, jest zdrajcą naszej wiary, nieczystą duszą [...]". Smetana, 1933; „I tak jesteśmy równi tym, którzy tu mieszkają. Miałam męża Słowaka stąd. Są tu jeszcze Słowacy i Niemcy. Słowacy wyjechali, nie pojechali na Słowację, kilka rodzin też wyjechało, ale więcej Czechów wyjechało. Dużo Niemców wyjechało do Niemiec, dużo, dużo wyjechało, Niemców tu już mało. Wyszłam za mąż za Słowaka, Czechów było mało, więc byliśmy rodziną kuzynów i tak dalej, no cóż, u nas tak się nie robiło. No cóż, Słowak, no cóż, jego rodzice też byli Słowakami". Mihalko, 1935. Wyjątkowo refleksja nad relacjami z otoczeniem obejmuje również wiedzę o innych wspólnotach czeskich ewangelików („[...] nie tutaj [nie ma innej czeskiej wsi], jest po prostu jak Veselynovka, nic innego". Andrš, 1966), ale narratorzy wspominają tylko o wspólnotach w obrębie własnego państwa, a nie o wspólnotach w innych państwach.

Niezależnie od tego, czy był to opis relacji z okolicą na poziomie religijnym czy narodowym, członkowie czeskich enklaw ewangelickich mają tendencję do podkreślania swojej odmienności. Można to również wykazać w różnych przejawach codziennego życia. „Oni [Czesi] również różnili się od Ukraińców, kobiety były bardziej poprawne i wszystko było o wiele bardziej uporządkowane". Pisarenko, 1948; „Cóż, w każdym razie jesteśmy Czechami. Nie lubili naszej wioski, ponieważ robiliśmy wszystko razem w ten sposób. Nasza wioska była bardzo ładna, teraz przychodziło już wiele innych osób, ale już tak nie jest. Kiedy wiosna dopiero się zaczynała, drzewa były już pobielone, wszystko było już wykopane, nigdzie nie było ani jednego liścia, to byli Czesi, Czesi. Nawet jeśli było tam coś, co mogłoby pomóc, przychodzili do naszej wioski, tak jak nasi ludzie zawsze przychodzili, aby pomóc [...]". Kušnirenko, 1971; „Wiesz, powiedziałbym, że byli bardziej zazdrośni. Czesi to pracowici ludzie i umieli sobie z tym tak dobrze radzić, że zazdrościli. Kiedy to była spółdzielnia, kiedy to brali i pracowali, to zawsze było z przodu. Ta nasza mała część była, byli bardziej zazdrośni, tak mi się wydaje. A teraz to zostało, mamy piękne przedszkole, kiedy chcą kogoś z powiatu czy regionu sprowadzić, przyjeżdżają tutaj, pokazują, jak tu żyjemy, albo nie jest to jak nigdzie indziej, jak w Bohemce". Andrš, 1966; „Cóż, pogrzeb, nawet prawosławni powiedzą, niech my [ewangelicy] się tym zajmiemy. A jak nie, to ksiądz się tym trochę zajmie, włoży ciało do dołu i odejdzie. A my zostajemy i śpiewamy nasze pieśni. Niektórzy nawet lubią, że stoją przez chwilę, że poświęcają się tej osobie na ostatnią chwilę, zanim zostanie całkowicie pochowana. Nie robią tego nigdzie we wsi. Ksiądz zostawił testament, włożyli ciało do dołu i rozproszyli się. Ci, którzy przyjechali do nas, wzięli ślub tutaj, osiedlili się w Bohemce, lubią, że pogrzeb odbywa się do ostatniej chwili, że nikt nigdzie nie idzie". Hart, 1954.

Jesteśmy Czechami i znaczenie języka czeskiego

Przynależność do czeskiej mniejszości narodowej stanowi podstawowy element samoidentyfikacji, a narratorzy nie omieszkali podkreślić jej w swoich opowieściach, legitymizując w ten sposób swoją przynależność.

---

80 Tj. Weselynówka.

do mniejszości czeskiej. „Pochodzę z czysto czeskiej rodziny. Moi rodzice byli Czechami, których przodkowie osiedlili się w Zelowie po 1802 r." Stejskal, 1937; „Tak, ani ja, ani mój mąż nie jesteśmy mieszańcami. Może jest coś daleko stąd, bo dowiedzieliśmy się, że w jego rodzinie prababcia była Niemką. Myślę, że gdy przejeżdżali przez Polskę lub Niemcy, ktoś tam gdzieś dotarł, więc reszta była Czechami. Teraz nasze dzieci są mieszańcami." Hart, 1954.

Nie tylko przynależność do czeskiej mniejszości narodowej, ale przede wszystkim zachowanie języka czeskiego stanowiło element jednoczący wspólnotę ewangelicką, a jednocześnie element oddzielający ją od otoczenia. Ten znak odmienności odgrywał kolejną znaczącą rolę w życiu narratorów. „Moja matka była Niemką, ale rozmawiała po niemiecku tylko ze swoimi siostrami. W domu mówiliśmy po czesku, ponieważ mieszkaliśmy z rodzicami mojego ojca. Ja chodziłem do szkoły po czesku". Despot, 1940; „Widzisz, ile podróżowali, ile narodowości, a mimo to nie tracili swojej, to tak, jakby [...] opowiadałem to naszym dzieciom, nie zapomniały, jak ciężko by im było, co [...] I nie zapomniały o tym". Hart, 1941.

Mówi się, że przedstawiciele innych narodowości przyjęli nawet czeski. „W końcu w naszej wiosce było 13 narodowości, a każdy w domu mówił swoim językiem. Węgrzy swoim, Mołdawianie swoim, Rosjanie swoim. A jak szliśmy na wesele, to wszyscy mówili po czesku, jak nie mówili, to rozumieli za plecami albo po ukraińsku, albo po rosyjsku, nic innego, i do dziś jest tak, że [...]". Hart, 1941; „To jest bardzo mieszane, jak katolicyzm i ewangelicyzm. Do II wojny światowej wszystko było czeskie. Wszyscy Polacy, Żydzi, Niemcy, wszyscy znali czeski, zwłaszcza Żydzi. Było tu wielu Żydów". Smetana, 1933.

Znajomość języka czeskiego była w społeczności czymś oczywistym, dlatego narratorzy wspominają o jej nabyciu, które miało miejsce w rodzinie lub poprzez lekcje szkolne. „Kiedy się urodziliśmy, w domu nie mówiliśmy wcale po chorwacku, tylko po czesku. Chodziłem do szkoły i w ogóle nie znałem chorwackiego, dopiero w szkole nauczyłem się chorwackiego. Ale nie mówię dobrze po czesku, nie chodziłem do czeskiej szkoły, nigdy nie uczono mnie gramatyki w specjalny sposób, zwłaszcza czytania. To, co odziedziczyłem jako dziecko, zapomnieliśmy, kiedy poszedłem do szkoły [...]". Pagáč, 1935; „Cóż, mieliśmy czeską szkołę, ale tylko kilka klas, potem przeszliśmy na rumuński i zlikwidowali czeski. Znałem kilka słów po rumuńsku. Dostałem pierwszą klasę po rumuńsku, trójkę". Pek, 1955; „Tak, była tu jeszcze czeska szkoła, tylko pierwsze klasy, byliśmy też powiązani na różne sposoby. Do wyższych klas trzeba było chodzić na serbski". Odstrčil, 1940; „Cóż, mój czeski też jest taki [...] Wszyscy widzą, że nie jestem Czechem. Mam go zmieszanego z chorwackim. Tutaj na Morawach wszyscy myślą, że pochodzę z Wołoszczyzny". Pagáč, 1954; „Mieliśmy jeszcze szkołę czeską, potem skończyły się dwa lata, a potem ją zamknięto, wszystkie 4 klasy. Potem dzieci najpierw miały trzy godziny tygodniowo, a potem jedną lekcję czeskiego, a potem ją całkowicie zamknięto. No wiesz, te małe dzieci mówią po rumuńsku, nie znają zbyt dobrze czeskiego". Kalousek, 1948.

81 Tj. narodowości.

Jednak czeski był również celowo tłumiony jako język mniejszości. „Kiedy II wojna światowa się kończyła, nie pozwalali nam tu mówić po czesku. Chcieli to zaniedbać, żeby nie było pisane, ale babcie nadal miały te książki i mówiliśmy po czesku, jakby nikt nam tego nie zabrał". Kušnirenko, 1971; „A potem, kiedy zmienił się dyrektor, zmieniła się dyrektorka, jak tylko przyjechała, i była surowa. Kiedy była przerwa, mówiliśmy po czesku, więc nie pozwalała na to [...]". Andrš, 1966.

A jakimi środkami udało się zachować język mniejszości? „Poprzez używanie języka czeskiego w życiu codziennym, odprawianie czeskich nabożeństw i czytanie czeskich książek". Stejskal, 1937; „Ta wiara [zachowała język czeski]". Hart, 1954; „Głównie w rodzinie, a także poprzez śpiew". Hart, 1941; „Powiedziałbym, że winna jest za to praca kulturalna i duchowa, ale powiedziałbym, że bardziej prawdopodobną przyczyną jest praca duchowa, ponieważ przetrwała. Praca kulturalna, podobnie jak teatr i śpiew, stopniowo zanikała z powodu postępu technicznego, więc teraz tylko praca duchowa trzyma nas razem i pomaga nam zachować naszą tożsamość i nasze zwyczaje, naszych ojców, i zachować dziedzictwo". Kalousek, 1947.

Wspomniano o znaczeniu wzajemnego wsparcia i związku między religią a językiem. To, co podtrzymywało język, podtrzymywało religię. „To była również czeska [kongregacja], każdy mógł przyjść, ale jeśli nie rozumiał. Dlatego nasz pastor, jakby nie był Czechem, nigdy nie zostawał tu zbyt długo". Despot, 1940; „Ale kiedy wspomina się o języku czeskim i ktoś przychodzi teraz, to nie jest to już tak wiele, ale od początku było to coś wyjątkowego. Może nie dla młodszych, ale dla nas, starszych, było czymś wyjątkowym usłyszeć ewangelię w naszym ojczystym języku". Pagáč, 1935; „Urodziłem się w domu, w którym pierwszym językiem był czeski. Więc przede wszystkim jestem Czechem, myślę, że po czesku, modlę się po czesku. Prawdopodobnie nie wiem, jak zrobić to inaczej". Pospíšil, 1956.

Reemigracja i początek końca

Jednym ze znaczących momentów w historii nowożytnej społeczności jest fala reemigracji po II wojnie światowej, czyli wyjazd części członków do Czechosłowacji. Wydarzenie to miało inny wpływ na każdą społeczność, ale tam, gdzie miało miejsce, oznaczało spadek liczby istniejących członków i odpływ potencjalnych partnerów dla młodszego pokolenia, co oznaczało zagrożenie dla jedności społeczności w przyszłości. „W 1949 roku wielu z nich wyjechało również do Czech ze swoimi dziećmi. Nie wiem, kiedy 50 rodzin wyjechało do Czech, wiele dzieci wyjechało z nimi. Wyjechali z nimi także młodzi, samotni ludzie". Kalousek, 1948; „Nasi ludzie chcieli wyjechać po 1946 roku, ale wtedy granice zostały zamknięte i nigdzie nie pojechali. Nie mogli, mimo że mieli wszystkie dokumenty w porządku. Tylko nielicznym udało się wyjechać". Pisarenko, 1948; „Bo moja siostra pojechała do Czech w 1947 roku do pracy. Byli tacy agenci, chodzili po wsiach i namawiali, żeby wrócili do Republiki. Więc moja siostra poszła między nich, wyszła tam też za mąż". Pagáč, 1935; „Tyle ludzi wyjeżdżało, mój ojciec mówił: „No, szkoda, że ktoś nie został". Moja matka też, tacy byli, spakowali już wszystko. Mówili też, no, skoro tam jest lepiej, jak w Zelowie, jak w Polsce, to pojedziemy. A potem, jak już tam byli, to też wracali

Nie było dobrze, więc niektórzy już wracali. 90 rodzin wróciło, myślę, nie wiem, wiele rodzin". Smetana, 1933. O reemigracji mówili nie tylko narratorzy ze społeczności dotkniętych tym wydarzeniem, ale także ci, w których do niej nie doszło. „Tak, mówią, że to była [reemigracja], może ktoś nawet o tym myślał, ale nie wiem, czy ktokolwiek by wyjechał. Nie sądzę, ale prawdopodobnie nikt już nie chciał. W końcu zbudowali tu wszystko, nikt nie wiedział, co ich tam czeka". Odstrčil, 1940.

Niektórym członkom społeczności udało się przynajmniej odwiedzić Czechosłowację w drugiej połowie XX wieku. Odwiedzili ten kraj po raz pierwszy, kraj, o którym tak wiele słyszeli w swoich rodzinach i społecznościach. Wizyty te pozostawiły głębokie wrażenia u narratorów, które nadal z rozrzewnieniem wspominają wiele lat później. „Mam paszport od 1975 roku, kiedy pierwszy raz byłem w Pradze. Pojechaliśmy tam jako delegacja. Cóż, kiedy byliśmy w Czechach, przyjęli nas tam tak ciepło[32]. Nasz przywódca był Rosjaninem, ale rozumiał po czesku i powiedział: „Nie przyznawajcie się, że potraficie mówić po czesku, nie przyznawajcie się!" I było to tak interesujące, że każdy mówił, co chciał, a my się do tego nie przyznawaliśmy. A kiedy minęło sporo czasu, on w pewnym sensie zabrał głos i powiedział, że z przyjemnością wam donoszę, że nasza delegacja składa się w 85% z Czechów. Było takie zamieszanie. „Cóż, byłem w Czechach w roku 1000, ale to było inne". Hart, 1941. Inni nie mieli takiej możliwości, ale nadal mieli to pragnienie. „Nie [nigdy nie byłem w Czechach], ale wiem, że to jest nasz prawdziwy dom, że w jakiś sposób tam należymy". Despot, 1940.

Jednak reemigracja nie była jedyną przyczyną osłabienia czeskich wspólnot ewangelickich. Inną przyczyną były małżeństwa mieszane, które zawierano po wyczerpaniu potencjalnych partnerów z własnej wspólnoty. „Na początku Czesi żenili się między sobą, a potem byli prawie wszyscy rodziną, a potem były małżeństwa mieszane i wstępowali do jednego lub drugiego kościoła". Hájek, 1954; „Cóż, to było za naszych czasów, a właściwie przedtem. Nie było Czechów. Po wojnie, kiedy wyjechało wielu młodych, nie było tu Czechów. No cóż, bardziej Czesi z katolikami [mieszając się]. Wiara była ważniejsza niż narodowość, bo katolicy byli twardsi, ale nie tak tolerancyjni, musiał się nawrócić, więc było tak: tak, dam ci córkę, ale ty nawrócisz się na naszą wiarę. Więc narodowość nie była tym, ale wiarą. Chociaż u Niemców narodowość była trochę, u Niemców było to po wojnie, a nawet przed wojną, kiedy już była wojna. Były przypadki, że dziewczynki były chrzczone po matce, a chłopcy po ojcu, ale katolicy tak naprawdę na to nie pozwalali". Pek, 1955; „Nie, wcześniej wszyscy Czesi żenili się tylko między sobą, ale od lat 60., a potem bardziej w latach 70., to było powszechne [mieszanie się]. Ludzie zaczęli podróżować i jeździć dalej, zaczęli się wyprowadzać i żenić z Ukraińcami, a nas było coraz mniej". Provazník, 1943.

Czasy nowożytne przyniosły nowe możliwości, a wraz z nimi falę emigracji do miast, która również wyczerpała potencjał ludzki społeczności. „Cóż, zaczęli się przeprowadzać do miast, były tam lepsze miejsca pracy niż tutaj na wsi, a domy zaczęły pustoszeć, zwłaszcza młodzi

82 Tj. spotkanie.

„Oni wyjeżdżali". Odstrčil, 1940; „Oni też zaczęli się przeprowadzać do miasta, bo tam była praca, tu nie było nic". Bureš, 1951.

Obecny stan społeczności i kwestia tożsamości

Oprócz opisu przeszłości zgromadzeń, który przekazywali narratorom ich przodkowie, drugim najczęściej pojawiającym się tematem narracji jest obecny stan społeczności, zarówno pod względem religii, jak i narodowości. Każda społeczność ma inne perspektywy. Niektóre stoją w obliczu wyginięcia lub są nawet u kresu swojego istnienia (np. Serbia). „Widzisz, jest nas tu niewielu, nie ma młodych. Kiedy umrzemy, nie będzie tu nikogo. Nikt już o nas nie wie [...]". Odstrčil, 1940; „Dziś zostało nas tylko kilkoro, właściwie czworo dorosłych. Właściwie nie mamy już dzieci. Młodzi albo się wyprowadzili, albo z Serbami dzieje się coś na różne sposoby i nawrócili się na ich wiarę. [...] Nie mamy już własnych nabożeństw, tylko wtedy, gdy przyjeżdża Petr [Brodský], czyli właściwie dwa razy do roku. Poza tym chodzimy do baptystów. Jest ich około 15, ale oni też są w większości Czesi, ale ksiądz, który ich odwiedza, jest Serbem". Despot, 1940. Inni zmierzają w kierunku istnienia tylko w jednym ze składników mniejszości, tj. albo we wspólnocie ewangelickiej, albo we wspólnocie czeskiej. Tak jest na przykład w Polsce, Chorwacji i Rumunii, gdzie język czeski zanika wśród najmłodszego pokolenia, ale nadal uczestniczy w życiu kościelnym. „No cóż, to [zgromadzenie] prawdopodobnie będzie kontynuowane, młodzi są zainteresowani [...] Teraz jest też kościół, więc to też trochę pomogło. Ksiądz chodzi tam dwa razy w miesiącu, tak się to utrzymuje". Pagáč, 1954; „Gdyby [wszyscy rodacy] chodzili do kościoła, byłoby nas więcej. Jeśli rodzice nie chodzą, dzieci też nie chodzą. A teraz jest nas coraz mniej". Mihalko, 1935. Wręcz przeciwnie, społeczności ukraińskie raczej popierają narodowo-czeski poziom swojej odmienności, ze względu na współczesną reemigrację. „Boję się, że [...] Jest nas tu bardzo mało". Hart, 1954.

Kilku narratorów, opowiadając o niedawnej historii, wspomniało o sytuacji, gdy wspólnoty zagraniczne odnowiły kontakt z czeskim Kościołem Katolickim w Republice Czeskiej. „Jesienią 91 roku, po raz pierwszy spotkaliśmy się spontanicznie, więc postanowiliśmy, że możemy się spotkać wszędzie. Nieważne, mamy coś, nie mamy nic, a jeśli chcemy, możemy się spotkać. Było i nadal istnieje Czeskie Towarzystwo Ukrainy i z tego Czeskiego Towarzystwa wysłaliśmy Olę Andršovą [do Pragi], aby uczyła, a Alexandr Drbal powiedział jej dokładnie, gdzie ma iść i co ma mówić. Więc dotarła na Radę Synodalną i doniosła, że jesteśmy Czechami i że jesteśmy ewangelikami. I tak Čejka nas tu znalazł, niezależnie od tego, czy naprawdę tu byliśmy, czy nie. I był przekonany". Hart, 1954; „Wcześniej [w czasie komunizmu] nie było [kontaktu] zbyt wiele, ponieważ nie pozwalano nam. Latem 89 roku przyjechały Smetana i Trusina, były już na odprawie celnej i odsyłano je z powrotem. My też na nie czekaliśmy, a one nie przyszły". Kalousek, 1948. Chociaż to przywrócenie kontaktu z kościołem w Czechach nastąpiło po aksamitnej rewolucji w każdej wspólnocie, pamięta się o nim tylko na Ukrainie i w Rumunii. W Chorwacji, Polsce i Serbii narratorzy milczą na temat przywrócenia kontaktu z kościołem.

Język czeski był i jest ważny dla utrzymania wspólnoty. Jego status i utrzymanie były podstawowym warunkiem utrzymania wspólnoty. Narratorzy są świadomi i zastanawiają się nad jego znaczeniem. „Mamy mieszane małżeństwa, więc widać, że ojciec lub matka są innej narodowości, tak to można stwierdzić. Mówią po czesku, ale to wszystko [...] Cóż, wiem, my też już nie mówimy idealnie po czesku, powiedziałbym. Ale próbujemy. Ale to jest u nich bardziej zauważalne". Kalousek, 1947; „Powiedziałbym, że tak się dzieje, że czeski zanika. Dzieje się to bardzo często. W niektórych rodzinach mówi się dużo po czesku. My też tak mówimy, moja córka też tak mówi, jej mąż jest Ukraińcem, ona mówi po czesku ze swoimi dziećmi. Ale wiele osób ma to pomieszane, my też, ale oni mają jeszcze więcej słów". Andrš, 1966; „Kiedy ktoś przyjeżdża, to się dziwi, skąd się nauczyliśmy tyle wołoskiego. Przecież nie znaliśmy go [czeskiego] inaczej i nie znamy. [...] Językiem czeskim mówi niewielu, niewielu ludzi, w Bjeliševcu jest ich jeszcze dość, ale nie wiele małych dzieci, bo to już mieszane małżeństwa i chodzą do szkoły i mają się uczyć czeskiego, ale nawet ci, którzy uczą, nie znają go dobrze. To już dla nich język obcy, a nawet w domu mówi się po czesku bardzo mało i się go utrzymuje". Pagáč, 1935.

W środowisku podwójnej mniejszości w końcu pojawia się kwestia identyfikacji, a właściwie samoidentyfikacji, członków społeczności. Nie postrzegają oni swojej tożsamości narodowej w sposób całkowicie jednoznaczny. „Urodziłam się tutaj, chodziłam do szkoły, pracowałam, mam emeryturę. Trzeba powiedzieć, że nigdy, nigdy, nigdy nie stracę mojej czeskiej rodziny. Ale jestem Czeszką i jestem z tego dumna i nigdy tego nie zapomnę. Ale muszę też myśleć i żyć jak tutaj [w Chorwacji]". Pagáč, 1935; „Zawsze byliśmy Czechami, ale jesteśmy też na Ukrainie. To skomplikowana sytuacja. Nie czuję się sobą w Czechach, czuję się tu jak w domu. Ale jestem Czeszką, tego mi nie odbierzecie. Mówimy dużo językiem mieszanym, szlifujemy słowa ukraińskie. Czasami nie potrafię powiedzieć, co jest ukraińskie, co czeskie, co rosyjskie". Hart, 1954; „Mieszkamy tutaj, więc mówię, Ukraina jest nasza, to moja rodzina, to moje. Moja Czechy nie są, nie dorastałem tam, nigdy nie mówię o sobie, że jestem Czechem. Gdyby ktoś mnie zapytał, gdzie chcę mieszkać, nigdy bym nie powiedział, że w Czechach, ani że jestem tam obcokrajowcem. A tu jestem swój, to jest moje. Tak to czytam, tak jest, ktokolwiek tam dorastał, gdzie mieszka, to jest jego". Hart, 1941; „Jestem Czechem, ale mieszkam w Serbii, nawet mój mąż był Serbem [...]". Despot, 1940.

Podsumowując

W badaniu tym zajęto się czeskimi zborami ewangelickimi w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej, które nadal funkcjonują, ale obecnie znajdują się u kresu swojego (czeskiego) istnienia. Zbory te (wyznania Braci Czeskich/Helwetów) zostały założone w XIX i na początku XX wieku z przyczyn ekonomicznych, gdy rodzime społeczności osadników wyczerpały swój potencjał utrzymania rosnącej populacji i dlatego poszukiwały nowych zasobów gdzie indziej. Założyciele tych osad pochodzili zarówno bezpośrednio z terenów ziem czeskich (przemieszczali się w obrębie monarchii Habsburgów), jak i z kolonii wygnańczych po Górach Białych na terenie dzisiejszej Polski (tj.

Wspólnoty te zachowały do dziś swój czeskojęzyczny i ewangelicki charakter, stanowiąc w ten sposób podwójną mniejszość w swoim kraju.

W ramach metod historii mówionej praca została wykonana z historią życia, która została przeprowadzona chronologicznie. W niektórych przypadkach badania były prowadzone bardziej metodą biograficzną, która zawsze zależała od postawy i chwilowego nastroju świadka. Jest to oczywiście widoczne przy badaniu całego uzyskanego materiału, na potrzeby tej pracy dokonano wyboru tematycznego. Dzięki obecności narracji biograficznej możemy zaklasyfikować przedstawione badania jako jakościowe, gdzie podstawowym celem nie jest poznanie faktów i „prawdziwej przeszłości", ale poprzez dane subiektywne również analiza poziomu osobistego, tj. w jaki sposób pewne momenty przeszłości są pamiętane i że są pamiętane. Na przykład badacz Harald Welzer zajmuje to stanowisko bezpośrednio w stosunku do historii mówionej. Według niego, ciekawsze jest obserwowanie w wynikach wywiadu, w jaki sposób narrator próbuje przekazać swoje poglądy na temat przeszłości, niż dostarczanie bezpośredniej interpretacji „prawd historycznych". Opowiadanie wspomnień jest zatem bardziej rodzajem medium, sposób przywoływania wspomnień. 83

Współcześni członkowie społeczności próbowali interpretować narracje na podstawie wspomnień swoich przodków i własnych. Ich narracje zostały podsumowane w pięciu najczęściej występujących kategoriach, które były omawiane przez większość narratorów. Narratorzy w różnych społecznościach opowiadali historie o wyjeździe, włóczęgostwie i początkach nowej społeczności. Narratorzy zazwyczaj przedstawiali obraz przeszłości społeczności jako chwalebnego okresu społeczności. Narratorzy umieszczali ten okres w życiu swoich przodków lub w dzieciństwie. Opisując relacje ze środowiskiem większościowym, widać wyraźnie, że większą wagę przywiązuje się do społeczności czeskiej. Ważnym elementem społeczności religijnej jest używanie i zachowanie języka czeskiego oraz związana z tym samoidentyfikacja z czeskością i czeskim pochodzeniem. Ponadto narratorzy wspominają o reemigracji i innych zjawiskach, które spowodowały osłabienie lub stopniowy zanik społeczności. Jest również refleksja nad obecnym stanem społeczności i próbami samoidentyfikacji narodowej.

W odniesieniu do tematów, o których narratorzy mówili najczęściej, badania te wskazują na obecność tzw. luki pływającej, którą opisał w swoich badaniach Michal Pavlásek. 84 Termin ten został zdefiniowany przez Jana Vansinę w latach 80. XX wieku i wyraża lukę w pamięci narratorów. Narratorzy najczęściej opowiadają o chwalebnych początkach społeczności, po czym następuje ta luka, a kolejna część ich narracji przedstawia niedawną historię, której sami doświadczyli. Luka jest nazywana pływającą, ponieważ zajmuje inną część dla każdego narratora (głównie w zależności od jego wieku).

83 Harald WELZER, Wywiad jako artefakt. Krytyka badań naocznych świadków, w: Julia Obertreis (red.), Oral History, Stuttgart 2012, s. 247-258.

84 Michal PAVLÁSEK, Od Moraw do Wielkiego Srediště: etnograficzna przypowieść o zapomnianej wspólnocie religijnej, Brno 2020, s. 131-133.

Istnienie ruchomej luki wskazuje, że koncepcja pamięci zbiorowej Jana Assmanna najlepiej opisuje sytuację badanych tu miejscowości. Narracja najstarszej historii społeczności, obecna u większości narratorów, wskazuje na istnienie tego, co Jan Assmann nazywa pamięcią kulturową. Pamięć kulturowa o przeszłości jest uzyskiwana ze środowiska, w którym kształtowana jest nasza tożsamość kulturowa. Powtarzając tę daną pamięć kulturową, narratorzy demonstrują spójność ze społecznością, współtworzą ją i poprzez przynależność do społeczności akceptują daną tożsamość. W pamięci kulturowej ważną rolę odgrywają wspomnienia, a nie fakty historyczne o istotnych punktach w przeszłości, które są następnie subiektywnie wstawiane do historii przez narratora. Ponadto dla pamięci kulturowej ważna jest przestrzeń rzeczywista. W przypadku grup religijnych jest to dobrze zdefiniowane.85 Narracja narratorów o niedawnej historii, która trwa po pokonaniu luki, reprezentuje pamięć komunikacyjną zdefiniowaną przez Assmanna.

Podstawowymi elementami kształtującymi odrębną tożsamość ewangelicznych wspólnot zagranicznych były język i religia. Połączenie języka czeskiego z wiarą ewangelicką i stworzenie podwójnej mniejszości było niezbędnym warunkiem wstępnym dla zachowania wspólnot. To połączenie było ułatwione przez czeskie księgi religijne i nauczanie w języku czeskim.86

Inne środki wzmacniania ich odrębnej tożsamości zostały celowo stworzone przez samych członków społeczności. Te własne czynniki kształtujące tożsamość można podzielić na poziomy namacalne i niematerialne. Niematerialne miejsca pamięci są reprezentowane w formie obchodów rocznic kościelnych, które są udokumentowane w Zelowie, Pereg Mare i Veliki Središte.

Materialne czynniki kształtujące tożsamość, które utrzymują odrębną tożsamość społeczności od wewnątrz, są reprezentowane przez skonstruowane miejsca pamięci. Muzea zostały założone w społecznościach rodaków, gromadząc przedmioty dokumentujące przeszłe życie ich przodków. Największe muzeum stworzone przez samych rodaków znajduje się w Zelowie w Polsce.87 Inna stosunkowo duża kolekcja została utworzona w Rumunii. Najmniejsze muzeum znajduje się w Bohemce na Ukrainie.

Inne miejsca pamięci to tablice pamiątkowe i pomniki upamiętniające pierwszych mieszkańców osiedli. Dwie tablice pamiątkowe znajdują się w centrum polskiego miasta Zelów. Pierwsza została zainstalowana w 1972 r. w 170. rocznicę założenia miasta przez prześladowanych braci czeskich. Druga tablica pochodzi z 2003 r. i upamiętnia 200. rocznicę założenia miasta. Podobne tablice pamiątkowe to pomniki upamiętniające pierwszych

85 Do podobnych wniosków dochodzi również Blanka ALTOVÁ, Kościoły czeskich gmin ewangelickich z perspektywy teorii pamięci zbiorowej, w: Zdeněk R. Nešpor - K. Kaiserová, Odmiany czeskiej religijności w „długim" XIX wieku (1780–1918), Ústí nad Labem 2010, s. 312–313.

86 Konieczność zachowania zarówno narodowych, jak i religijnych zasad dla zachowania wspólnot była już w okresie międzywojennym realizowana przez Kościół czechosłowacki, dlatego też wysyłał on swoich kaznodziejów do wspomnianych miejscowości. Ich zadaniem było nie tylko podnoszenie życia kongregacyjnego, ale także nauczanie w miejscowej szkole ewangelickiej, gdzie uczono języka czeskiego i historii Czechosłowacji. Tę tak zwaną zasadę podwójnego zbawienia opisał w swoich badaniach M. PAVLÁSEK, Meziválečná krajanská péče, s. 124-125.

87 Etykiety są tylko w języku polskim, w języku czeskim dostępna jest tylko drukowana wersja przewodnika muzealnego: Przewodnik muzealny: Muzeum w Zelowie-Ośrodek Dokumentacji Dziejów Braci Czeskich, Zelów 2006.

mieszkańcy pochodzenia czeskiego. Zbudowano również kamienie husowe. Kamień husowy z 1915 r. znajduje się w Zelowie w Polsce. Drugi kamień husowy został odebrany przez ukraińską czeską w 2015 r.

Budowa miejsc pamięci w badanych miejscowościach odpowiada podstawowej koncepcji wyrażonej przez Pierre'a Norę. Założenie o związku miejsc pamięci z tożsamością „narodową" jest tutaj również spełnione. Pojawienie się tych sztucznych elementów upamiętniających deklaruje, że spontaniczna pamięć danej społeczności zaczęła zanikać. To zresztą odpowiada obecnemu stanowi, gdy społeczności znajdują się u kresu swojego istnienia lub przechodzą fundamentalną transformację i tracą swój czeski charakter.

Mgr. dr Gabriela Krejčová Zavadilová
Muzeum Podgórskie Pelhřimov
gabrkrejcova83@gmail.com

Wznawiać

Rozwiązania metodologiczne historii mówionej i ich zastosowanie w badaniach nad czeskimi wspólnotami ewangelickimi w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej

Niniejsza praca dotyczy czeskich wspólnot ewangelickich (reformowanych) w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej, które powstały w XIX wieku i na początku XX wieku z przyczyn ekonomicznych i społecznych. Założyciele tych wspólnot albo opuścili terytorium Czech i Moraw na peryferie monarchii habsburskiej (zaczęli pojawiać się za granicą dopiero po powstaniu Czechosłowacji), albo opuścili osady wygnańców z Góry Białej w dzisiejszej Polsce i założyli nowe wsie w procesie tzw. migracji wtórnej. Wspólnoty te funkcjonują do dziś, a język czeski jest nadal powszechnie używaną formą komunikacji.

Niektóre społeczności znajdują się już jednak u kresu swojego istnienia lub ich charakter ulega obecnie zmianie na skutek powolnego zaniku języka czeskiego.

Obserwowane społeczności założone przez osadników z Czech i Moraw, którzy wyjechali na peryferie monarchii habsburskiej, można obecnie znaleźć w dzisiejszej Rumunii (Peregu Mare), Serbii (Veliko Srediště) i Chorwacji (Bjeliševac). Społeczności założone przez potomków wygnańców z pogórza białogórskiego w procesie migracji wtórnej znajdują się na terytorium dzisiejszej Polski (Zelów, Kleszczów) i Ukrainy (Bohemka, Veselynivka).

Celem tej pracy jest uchwycenie narracji ostatnich członków tych społeczności na temat historii poszczególnych społeczności i wspólnych motywów ich narracji w obrębie społeczności. Czynniki, które pomagają zachować tożsamość tych społeczności, to także zidentyfikowano. Metoda historii mówionej i metoda biograficzna są głównymi podejściami stosowanymi w badaniach, a narracje końcowe są analizowane i porównywane. Następnie brane są pod uwagę koncepcje pamięci zbiorowej.

Głównymi czynnikami kształtującymi tożsamość są język i religia, które wzajemnie się uzupełniały. Ponadto typowe jest budowanie miejsc takich jak muzea w społecznościach regionalnych, tablice pamiątkowe i pomniki upamiętniające pierwszych mieszkańców oraz wznoszenie kamieni poświęconych Janowi Husowi, ale także coroczne obchody kościołów.

Narratorzy we wszystkich społecznościach mówili o opuszczaniu, podróżowaniu i zakładaniu nowych społeczności. Obraz przeszłości społeczności był zazwyczaj przedstawiany przez narratorów jako słynny okres społeczności. Narratorzy uważają ten okres za część życia swoich przodków lub dzieciństwa. Opisując ich relacje z otoczeniem większościowym, przypisuje się znaczenie społecznościom czeskim. Używanie i zachowanie języka czeskiego oraz związana z tym samoidentyfikacja bycia Czechem stanowią istotne elementy wspólnoty religijnej. Narratorzy mówią o remigracji i innych zjawiskach, które doprowadziły do stopniowego wyginięcia społeczności. Obecna jest również refleksja nad obecnym stanem społeczności i próbami samoidentyfikacji narodowej.

W zależności od tematów, o których narratorzy mówili najwięcej, istnieje tzw. luka ruchoma, która jest widoczna w całym badaniu

który został zdefiniowany przez Jana Vansinę i wyraża lukę w pamięci narratorów. Narratorzy często mówią o słynnych początkach społeczności, po czym następuje wspomniana luka, a inna część ich narracji przedstawia niedawną historię, której sami doświadczyli. luka nazywana jest „pływającą", ponieważ wpływa na inną część opowieści każdego narratora. Istnienie pływającej luki pokazuje, że koncepcja pamięci zbiorowej Jana Assmanna najlepiej opisuje sytuację badanych tu miejscowości.

INTERNET
ARCHIVE